PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES ORIENTALES D'ALGER

XI

LA BERBÉRIE ORIENTALE SOUS LES HAFSIDES

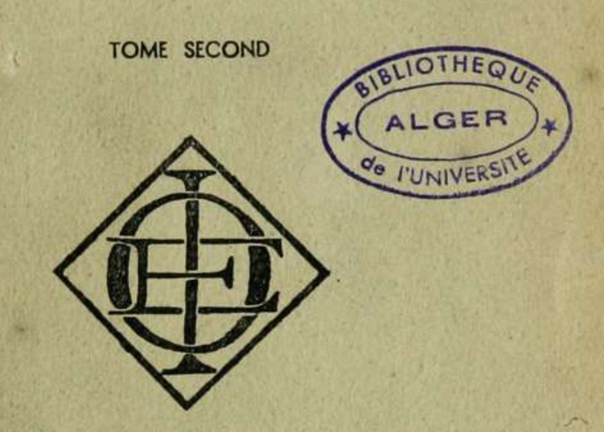
DES ORIGINES A LA FIN DU XV[e] SIÈCLE

PAR

Robert BRUNSCHVIG

Professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux

TOME SECOND



LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT

ADRIEN-MAISONNEUVE

11, Rue Saint-Sulpice, PARIS (6e)

—

1947

La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides

des origines à la fin du XVe siècle

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES ORIENTALES D'ALGER

XI

LA BERBÉRIE ORIENTALE SOUS LES HAFSIDES

DES ORIGINES A LA FIN DU XVe SIÈCLE

PAR

Robert BRUNSCHVIG

Professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux

TOME SECOND





LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT

ADRIEN-MAISONNEUVE

11, Rue Saint-Sulpice, PARIS (6e)

—

1947

A LA MÉMOIRE

DE MON PÈRE

ARMAND BRUNSCHVIG

DE MA MÈRE

RÉGINA BRUNSCHVIG, NÉE MOYSE

DE MA SŒUR

HENRIETTE BRUNSCHVIG

DÉPORTÉS PAR LES ALLEMANDS
DU CAMP DE DRANCY A AUSCHWITZ
LE 20 JANVIER 1944

ET DÉFINITIVEMENT DISPARUS

A LA MÉMOIRE DE MES AMIS

ALBERT LÉVY

RAYMOND NAVES

ALFRED VALENSI

DÉPORTÉS PAR LES ALLEMANDS
MORTS EN DÉPORTATION

Après de longues années d'attente et d'efforts inutiles, ce tome deuxième et dernier, achevé (sauf quelques retouches ultérieures) dès 1940, est enfin sur le point de voir le jour. Je le dédie à la mémoire d'êtres très chers, victimes de la barbarie nazie.

Des avances ou subventions de la Caisse Nationale de la Recherche scientifique et de l'Institut d'Études orientales de l'Université d'Alger, ainsi que le dévouement de mon éditeur, permettent l'impression de ce volume. Je remercie mon ami M. Pierre Grandchamp qui m'a beaucoup aidé dans ma tentative, malheureusement vaine, de le faire paraître, pendant la guerre, en Afrique du Nord. Mon ancien élève M. Henri Darmaun a assumé la tâche ingrate de confectionner l'Index.

Bordeaux, janvier 1947.

OUVRAGES CITÉS EN ABRÉGÉ DANS LES NOTES

Voir la liste qui figure en tête du tome premier. A compléter comme suit pour ce tome II

Abbār (Ibn al-), *Takmilat aṣ-Ṣila*, éd. Codera, Madrid, 2 vol., 1888-89. Doit être complétée par l'éd. Alarcón y González Palencia, dans *Miscelánea de estudios y textos árabes*, Madrid, 1915, pp. 147-690, et par l'éd. Bel et Ben Cheneb, Alger, 1920 (qui donne le début, des lettres *alif* à *jīm*).

Abdulwahab, *Al-Muntaḫabāt al-tūnusiyya*, Tunis, 1336 h. ; une deuxième éd. vient d'en être donnée sous le titre : *al-Muntaḫab al-madrasī min al-Adab al-tūnusī*, Tunis, 1944.

Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, Lyon, 1913.

Di Pasi, *Tariffa de i pesi e misure corrispondenti dal Levante al Ponente*, éd. Venise, 1540 (la première éd. est de 1503).

Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2e éd., Leide-Paris, 2 vol., 1927.

Ḥājj (Ibn al-), *Al-Madḫal*, éd. Caire, 4 vol., 1929.

Ḫallikān (Ibn), *Wafayāt al-A'yān*, éd. Caire, 2 vol., 1310 h.

Jove, *P. Jovii Historiarum sui temporis tomi duo (1494-1547)*, Florence, 1550-52.

Libro (El) de mercatantie e usanze de' paesi, attribué à Chiarini, éd. Borlandi, Turin, 1936 (la première éd. est de 1481).

Madḫal, voir : Ḥājj (Ibn al-).

Marçais (W.) et Guîga (A.), *Textes arabes de Takroûna*, t. I, Paris, 1925.

Maṭli' Darārī, voir : Sanūsī.

Muntaḫabāt, voir : Abdulwahab.

Pegolotti (Fr. B.), *La Pratica della Mercatura*, éd. Allan Evans, Cambridge, Mass., 1936.

Sa'īd (Ibn), *Al-Qidḥ al-mu'allā fī t-ta'rīḫ al-muḥallā*, abrégé par Muḥammad b. 'Abdallah b. Julayyil, ms. 3340 Bibl. Nat. Paris.

Sa'īd (Ibn), *Kitāb Rāyāt al-Mubarrizīn = El libro de las Banderas de los Campeones*, éd. tr. García Gómez, Madrid, 1942.
Sa'īd (Ibn), *'Unwān al-Murqiṣāt wa-l- Muṭribāt*, éd. Boulak, 1286 h.
Sa'īd (Ibn), dans *Géographie d'Aboulféda*, tr. Reinaud, tome II, Paris, 1848.
Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, t. II, Pampelune, 1614.
Sanūsī (Muḥammad as-), *Maṭli' ad-Darārī bi-taujīh an-naẓar aš-šar'ī 'alā l-qānūn al-'aqārī*, Tunis, 1305 h.
Takmila, voir : Abbār (Ibn al-).
Uzzano, *Pratica della Mercatura (scritta nel 1442)*, dans : *Della Decima*.... Lisbonne-Lucques, 1766, t. IV.

TROISIÈME PARTIE

Les Institutions et la Vie

CHAPITRE VIII

L'ORGANISATION POLITIQUE ET ADMINISTRATIVE

I. *Le Souverain*

1. *Titulature.* — L'État ḥafṣide — depuis Abū Zakariyā' Ier jusqu'à l'intervention espagnole et turque — est une monarchie musulmane indépendante. La considération des titres qui étaient reconnus au souverain par ses sujets ou par l'étranger, et de ceux mêmes auxquels il se bornait à prétendre, aidera à déterminer sa position juridique et morale dans l'histoire du monde méditerranéen et aux yeux de l'Islam médiéval.

Il n'y a pas à redire ici les étapes qui, chez les premiers Ḥafṣides, en trois générations, ont amené la substitution, au vieux titre almohade de « cheikh » *(šaiḫ)*, de celui d'« émir » *(amīr)*[1], puis de « calife » *(ḫalīfa)* ou « émir des croyants » *(amīr al-mu'minīn)*. Rappelons seulement qu'à partir d'al-Mustanṣir, à la seule exception de son frère Abū Isḥāq[2], les Ḥafṣides de Tunis n'ont cessé de se considérer eux-mêmes comme califes et de se dire tels. Quant au terme à peu près synonyme d'« imam » *(imām)* pour désigner le chef religieux suprême de la communauté musulmane[3], nous le trouvons aussi appliqué à leur personne, mais avec une certaine parcimonie et en général associé à « calife », dans quelques textes officiels ou doctrinaux : on sait que les dynasties orthodoxes n'en ont pas fait un très large emploi.

1. *Al-amīr al-ajall,* dans la titulature officielle. C'est le titre qu'avait déjà pris, sur ses monnaies, un fils du calife 'Abdalmu'min, gouverneur de Bougie ; Maguelonne, dans *Recueil... Constantine,* 1907, pp. 21-8.

2. Abū Isḥāq se contenta du titre d'« émir », comme firent en général les princes dissidents de sa famille qui régnèrent à Constantine ou à Bougie.

3. L'adjectif dérivé *imāmī* se rencontre aussi en plusieurs textes, pour qualifier leur majesté ou leur gouvernement. On remarquera que, sur leurs monnaies, les souverains ḥafṣides se qualifient bien d'« émirs des croyants », mais non — expressément — d'« imams » ou « califes », appellations qu'ils réservent au Mahdi.

Plus encore que tout autre pouvoir établi, le califat, à cause de son caractère théoriquement unique et éminent, doit être à même d'invoquer à son bénéfice la notion de légitimité. Que les Ḥafṣides n'aient été acceptés comme califes, le plus souvent, que dans leur propre État et une faible partie du monde musulman, ils n'en devaient pas moins justifier leur titre, pour le public lettré comme à l'encontre de leurs rivaux, par des arguments historiques ou pseudo-historiques, lancés ou recueillis avec complaisance par leur entourage immédiat et par leurs flatteurs.

Ils auraient pu se borner à soutenir la légitimité originelle de leur califat en se donnant, comme au reste ils n'ont pas manqué de le faire, pour les héritiers naturels, et pour ainsi dire obligés, des souverains almohades : ne descendaient-ils pas en droite ligne de ce cheikh Abū Ḥafṣ qui aurait eu droit à la succession politique du Mahdi Ibn Tūmart presque autant que 'Abdalmu'min, et dont les rejetons occupèrent toujours une place hors de pair sous les Mu'minides ? Aussi bien, et c'est là un trait qu'il faut retenir, les Ḥafṣides n'ont-ils jamais cessé, malgré leur détachement progressif de la doctrine religieuse almohade et de l'enseignement du Mahdi, d'être qualifiés par tous, jusqu'en Orient, et se qualifier eux-mêmes d'Almohades. Les preuves abondent de cette survivance tenace et voulue, au profit de leur dynastie, d'une appellation qui avait, à la vérité, fini par se vider de tout son sens. C'est ainsi que dans la grande histoire musulmane du Tunisois Ibn Ḫaldūn, écrite au XIVe siècle, ils sont nommés presque toujours « Almohades » sans autre précision[1] ; et, en plein XVe siècle, le même terme, sous la forme latine ou italienne Moadini, ou Moaldini, ou Moradini, les désignait encore dans certaines des conventions diplomatiques passées par eux avec les chrétiens[2]. A la même époque tardive, l'expression *kalimat al-Tauḥīd*, « puissance de l'Unitarisme », pouvait encore, sous la plume d'un auteur tunisois, s'appliquer à leur pouvoir politique[3]. La titulature officielle adoptée par la pointilleuse et soupçonneuse chancellerie des Mamelouks d'Égypte entérinait à sa manière une pareille conception : elle admettait l'emploi, pour qualifier le souverain ḥafṣide, des titres *(alqāb)* de « chef des

1. C'est le traducteur de l'*Histoire des Berbères*, de Slane, qui, pour plus de clarté, a substitué le terme de Ḥafṣides à celui d'Almohades là où il le fallait. Ubbī, *Ikmāl*, V, 128, où « Almohades » désigne les Ḥafṣides du milieu du XIVe siècle.

2. Mas-Latrie, *Supplément, glossaires*, pp. 104 et 107.

3. *Manāqib Sīdī Ben 'Arūs*, p. 211.

Almohades » ou « modèle des Almohades » *(za'īm al-Muwaḥḥidīn, qudwat al-Muwaḥḥidīn)*[1]. Faut-il ajouter que les chroniques ḥafṣides qui rapportent l'histoire de la dynastie la présentent toujours, par leur plan même, comme une prolongation logique de celle des descendants de 'Abdalmu'min ?

Et cependant, cela n'avait point suffi. De bonne heure, avant même que la nouvelle dynastie eût établi définitivement son indépendance, certains de ses fidèles avaient déjà fait remonter la généalogie de son éponyme Abū Ḥafṣ au calife « orthodoxe » du même nom Abū Ḥafṣ 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb. Ce n'était là d'ailleurs qu'un exemple entre d'autres de la prétention affichée par nombre de familles et de tribus berbères islamisées de compter pour ancêtres des Arabes de bonne lignée : on s'anoblissait volontiers de la sorte, et l'on a continué longtemps à user de cet artifice, au Maghreb. S'agissant de familles régnantes, les visées d'une semblable assimilation étaient plus ambitieuses, et d'une plus grande portée : guidés en général par une fragile et simple homonymie, les thuriféraires n'avaient pas de peine à découvrir au monarque berbère dont ils voulaient chanter les louanges un ancêtre illustre parmi les tout premiers souverains de l'Islam ; du même coup se trouvait justifié, légitimé, autrement que par des raisons de fait le pouvoir du prince nord-africain[2]. Un appui théorique de cette importance, qui ne trompait peut-être que les naïfs, mais dont la fiction tendait à s'imposer utilement à la masse comme au monde officiel, ne pouvait faire défaut au califat ḥafṣide : reprenant la généalogie forgée, semble-t-il, dès le début du XIIIe siècle, par l'astucieux secrétaire Ibn Naḫīl, les poètes de cour, les écrivains à gages n'ont cessé de transmettre d'une génération à l'autre de lettrés et de flatteurs l'affirmation toute gratuite que les Ḥafṣides descendaient du calife Omar *('Umar)*[3]; leur dynastie était, par suite, qualifiée de « omarienne » ou de « farouqienne » *('umariyya,*

1. *Ta'rīf*, p. 25 ; *Taṣqīf*, f° 14 a ; *Qalqašandī*, VI, 51 et 65, VII, 380 ; Ms. 4440, f° 49 a. Sans doute faut-il aussi regarder comme « almohade » l'expression « glaive de l'assemblée des reconnaissants » *(saif jamā'at aš-šākirīn)*, reconnue également par la chancellerie égyptienne comme propre au Ḥafṣide, cf. *loc. cit.* et *Qalqašandī*, VI, 55 ; bien que ce dernier auteur relate avoir interrogé en vain le grand Ibn Ḫaldūn sur la signification exacte de la formule, nous admettrons qu'elle est en rapport étroit avec cette autre : *aš-šukr lillah*, de caractère almohade, fréquente sur les monnaies ḥafṣides. L'ancêtre éponyme, avons-nous vu, chap. I, était qualifié de *Saifallah*.

2. Une grande partie du monde orthodoxe a d'ailleurs longtemps considéré l'appartenance à la tribu de Quraiš comme une condition obligatoire du califat.

3. *Ta'rīf*, p. 24 ; *Berbères*, II, 281 ; *Qalqašandī*, VII, 377 ; *Dīwān Inšā'*, f° 276 ; Van Berchem, *Titres califiens*, pp. 47 et suiv.

fārūqiyya), par dérivation du terme de Fārūq appliqué en propre au deuxième calife de l'Islam[1].

Enfin, puisque en pareille matière trois arguments valent apparemment mieux que deux, les Ḥafṣides pouvaient ajouter aux deux motifs de légitimité, d'une valeur très inégale, qui viennent d'être mentionnés, la raison effective qui détermina la mise au grand jour de leurs prétentions califiennes : la reconnaissance publique de leur pouvoir suprême par le chérif de La Mecque, alors que le califat 'abbāside s'était effondré. Reconnaissance qui fut sans doute de courte durée, et de conséquence pratique à peu près nulle en Orient, mais reconnaissance tout de même, valable à l'origine, librement consentie par ceux qui, descendants directs du Prophète, tenaient les Villes Saintes de l'Arabie.

On a exposé, au premier chapitre de cet ouvrage, comment les Mamelouks d'Égypte ont, eux aussi, pendant un temps très bref, accepté le principe de ce califat, avant de restaurer au Caire la dynastie 'abbāside, qui servit désormais de façade et de garantie morale à leur sultanat. Étendant peu après leur hégémonie sur le Hedjaz, il est certain qu'ils l'entraînèrent dans leur répudiation, au moins implicite, du califat ḥafṣide ; et si des invocations se firent, plus tard, dans les Villes Saintes et à 'Arafa, à l'occasion du Pèlerinage, en faveur d'un monarque tel qu'Abū Fāris, ce fut là certes un hommage rendu à la puissance temporelle de ce souverain, nullement une reconnaissance de son califat. Écrivant dans la première moitié du XIVe siècle, le Syro-Égyptien Ibn Faḍlallah explique, dans son *Ta'rīf*, que le « roi de Tunis » de son temps, Abū Yaḥyā Abū Bakr, se fait décerner le titre de calife avec des surnoms califiens « dans son pays » : restriction éloquente, avec une pointe d'ironie ; il indique ensuite comme convenable de lui accorder, dans la correspondance, les titres moindres d'« émir des musulmans » et de « sultan »[2]. C'est même sous la simple appellation de « maître ou possesseur *(ṣāḥib)* de Tunis, ou de l'Ifrīqiya » que la chancellerie égyptienne, d'accord avec l'ensemble des écrivains orientaux, désigne alors d'ordinaire dans ses registres le souverain qui règne à Tunis. Les Ḥafṣides de la fin du XIVe siècle

1. En dehors des poètes, tels qu'I. Ḥāzim au XIIIe siècle et I. Ḫulūf au XVe, cf. notamment *Fārisiyya*, pp. 312 et 431, Qalqašandī, VI, 558, et VIII, 81 ; Maqqarī, *Nafḥ*, III, 476 ; *Manāqib Sīdī Ben 'Arūs*, pp. 209 et 458 ; Ms. 4440, f° 57 a.

2. Avec, comme l'écrit Van Berchem, *Titres califiens*, p. 57, « une allusion discrète » à leur imamat quraišite : *makān al-imāma al-qurašiyya*. Cf. *Ta'rīf*, pp. 24-25 ; et aussi, pour le XVe siècle, Qalqašandī, VI, 129, Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 32/91.

et du courant du xv[e] se sont cru assez de prestige pour afficher, dans leurs lettres adressées au gouvernement d'Égypte, leurs titres califiens, dont l'essentiel était celui d'« émir des croyants » : al-Qalqašandī le signale comme un usage admis ; et de même, tout en appelant le sultan du Caire « notre frère », tout en le comblant de surnoms flatteurs, ils se mentionnent avant lui, dans la suscription de leurs missives, ce qui est la façon habituelle de s'affirmer comme supérieur à son correspondant. Les Mamelouks, pour autant, ne désarment pas, et il semble qu'avec une obstination polie, mais tenace, ils s'en soient tenus à l'« *amīr al-muslimīn* » du *Ta'rīf*[1] ; leurs sultans, dans les lettres adressées à Tunis, se nomment toujours eux-mêmes les premiers, et, bien qu'ils qualifient le Ḥafṣide, à leur tour, de « frère », ils n'emploient le plus souvent pour lui écrire que du papier d'un tiers de format, exceptionnellement de demi-format.

Dans l'Occident musulman, la reconnaissance du califat ḥafṣide par les trois autres puissances issues de la déconfiture almohade fut une suite naturelle de la vassalité qu'elles avaient déjà consentie envers le maître de Tunis. Mais, à mesure que ces dynasties nées de la veille s'affermirent, elles ne manquèrent pas de se soustraire à l'obédience, même la plus anodine et théorique, envers le souverain de l'Ifrīqiya ; et il arriva même à plusieurs reprises, au xiv[e] siècle, que certains de leurs membres, sans aucune justification sérieuse de lignage, mais du seul fait de l'accroissement de leur autorité et de la décadence ḥafṣide, prétendirent au titre califien[2]. Puis la politique d'hégémonie reprise par Abū Fāris, au xv[e] siècle, remit sous la suzeraineté tunisienne les 'Abdalwādides et peut-être aussi — mais certainement pour un temps bref — les Marīnides et les Naṣrides. D'ailleurs quand le prône ne se faisait pas en faveur du Ḥafṣide à Tlemcen, à Fès ou à Grenade, la chancellerie de ces cours lui refusait-elle toujours par là même la qualité de calife et émir des croyants ? Il est probable que la correspondance officielle maintenait souvent par courtoisie un titre auquel ne s'attachait plus, en dehors du pays du destinataire, aucune

1. Dans une lettre adressée par Barqūq à Abū l-'Abbās, le titre d'*amīr al-mu'minīn* est donné au *grand-père* de celui-ci, le sultan Abū Bakr (Qalqašandī, VII, 380) : le texte est-il à rectifier, ou bien était-ce une façon habile d'accorder le titre à demi ? C'est dans ce sens que le Ḥafṣide suivant, Abū Fāris, aurait été qualifié de *zahr amīr al mu'minīn*, Ms. 4440, f° 49 b.

2. Chez les Marīnides, Abū r-Rabī' en 1308-09, puis, dans la deuxième moitié du siècle, Abū 'Inān et deux de ses successeurs ; chez les 'Abdalwādides, Abū Tāšfīn, vers 1330. Cf. Van Berchem, *Titres califiens*.

conséquence de fait ou de droit[1]. Que ce soit la marque d'une vassalité avouée ou l'indice de simples relations amicales, notons seulement qu'aux alentours de 1365, le Naṣride de Grenade, tout en appelant le Ḥafṣide « notre frère », le qualifie de *ḫalīfa amīr al-mu'minīn*. Une vingtaine d'années plus tôt, le voyageur espagnol Ḫālid al-Balawī, particulièrement bien accueilli il est vrai à la cour de Tunis, avait enregistré cette notion de califat ḥafṣide, sans formuler contre elle d'objection[2].

Ce califat, les maîtres de Tunis l'ont étalé complaisamment, avec toute la titulature qu'il comporte, dans les traités qu'ils ont conclus avec des puissances chrétiennes ; et celles-ci, auquel un pareil protocole ne créait aucune obligation particulière, n'ont pu que l'accepter sans difficulté, par indifférence ; d'où l'emploi des termes « miralmomenin » ou « miramolin », adaptation ordinaire d'*amīr al-mu'minīn*, que l'on rencontre dans les documents européens, originaux ou traduits de l'arabe, pour désigner le monarque ḥafṣide[3]. Ce n'est point cependant comme calife que dans la pratique la plus courante les étrangers non-musulmans considéraient le souverain de la Berbérie orientale : ils l'appelaient habituellement « roi ». C'est l'expression « roi de Tunis » *(rex Tunisii)* qui revient à chaque instant dans les textes chrétiens de toute nature le concernant, et qui se retrouve jusque dans nombre de pièces diplomatiques à lui destinées ou revêtues de son accord. C'était là d'ailleurs, d'une façon générale, le titre commode que les chrétiens donnaient à tout monarque de l'Occident musulman dans les derniers siècles du moyen âge[4] ; et cela rejoint le terme de *malik* employé pour ces mêmes personnages par des écrivains d'Orient. En Ifrīqiya, par contre, il ne semble pas que « malik » ait été très usité, du moins avant la fin du XIVe siècle, pour désigner le souverain : l'historien Ibn Qunfuḏ, par exemple, ne le décerne qu'au cheikh 'Abdalwāḥid, antérieur à l'indépendance ḥafṣide ; et dans les textes officiels, il ne figure, à notre connaissance, que

1. Les historiographes de cour attachés aux 'Abdalwādides, Marinides ou Naṣrides n'étaient pas tenus, bien au contraire, à une pareille déférence vis-à-vis des Ḥafṣides, auxquels ils évitent d'ordinaire de décerner des titres califiens.

2. Balawī, f° 30 b ; Gaspar Remiro, *Correspondencia diplomática*, pp. 347 et 386 ; Qalqašandī, VI, 536 et suiv. ; Maqqarī, *Nafḥ*, III, 476.

3. Par exception, dans une lettre adressée en janvier 1306 par le roi d'Aragon à Abū 'Aṣīda, celui-ci est qualifié d'« Amir amuçlemin (= *amīr al-muslimīn*) fille de Amiramuçlemin », Mas-Latrie, *Traités*, p. 292 : inattention de scribe ? ou formule en rapport avec la première tentative marinide de ravir aux Ḥafṣides le califat ?

4. Même parfois aux gouverneurs de province qui jouissaient d'une indépendance suffisante pour traiter par la voie diplomatique directement.

dans le groupe *al-ḫalīfa al-imām al-malik al-humām* (« le roi, le héros ») appliqué à Abū Fāris et 'Uṯmān dans le texte de trois traités[1], et dans l'expression *al-malik as-sulṭān* gravée sur des monnaies de 'Uṯmān.

C'est ce dernier terme qui s'était répandu dans tout l'Occident musulman, à partir du XIIIe siècle, pour désigner le chef de l'État. On a dit couramment pour le maître de Tunis, comme pour ceux de Tlemcen, de Fès, de Grenade : le « sultan » *(sulṭān)*. Apparue assez timidement en Orient à la fin du IXe siècle dans son sens nouveau et concret de « chef », l'appellation se répandit au XIe très largement, depuis les Seldjoukides jusqu'aux roitelets espagnols[2], parfaitement adaptée à ces monarques indépendants dont le pouvoir, surtout temporel, provenait du démembrement du califat. Sous les Almoravides, toutefois, au XIIe siècle, le vocable en question ne désignait, dans la langue courante, que des chefs de tribus ou des membres de la famille régnante[3], non point le souverain lui-même, « émir » ou plutôt « émir des musulmans ». Il est vraisemblable que, dans la première moitié du XIIIe siècle, le terme de « sultan » est venu spontanément s'appliquer, dans la bouche des gens du peuple et des courtisans, aux monarques héritiers des tronçons de l'empire almohade : la fortune extraordinaire des sultans ayyūbides de Syrie et d'Égypte avait dû contribuer récemment à relever le prestige du titre. Il ne semble pas cependant que les souverains eux-mêmes, du moins à Tunis, y aient beaucoup tenu : il est attribué à al-Mustanṣir dans le traité qu'il a passé avec Venise en 1251 *(soldanum Barbarie, soldano Tunissi)*[4]; mais, comme le prouve la simple appellation d'« émir » qu'il prend par ailleurs dans cet acte, il n'essayait pas encore de se faire reconnaître comme calife. Du jour où les Ḥafṣides ont étalé leurs prétentions califiennes, ils paraissent bien, en effet, avoir longtemps renoncé dans leur titulature officielle à ce titre, considéré alors comme inférieur, de sultan[5]. Le public et même les lettrés les plus empressés à leur plaire, tels que les historiographes de

1. Des années 1397, 1414, 1421, cf. Amari, *Diplomi*, pp. 123-4, 137-7, 151-2.

2. Inostrantsev, dans *Islamica*, 1934, pp. 450-452 ; Lévi-Provençal, dans *al-Andalus*, 1935-36, p. 252, n. 38 ; Pérès, *Poésie andalouse*, pp. 108-9. Dès le milieu du Xe siècle, un auteur sunnite d'Ifrīqiya appelait le premier calife fāṭimide « *as-sulṭān* 'Ubaidallah » ; Ḫušanī, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya*, éd.-tr. Ben Cheneb, Paris-Alger, 1915-20, p. 230/324. L'exemple espagnol le plus anciennement attesté serait de 1016 ; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. I, Le Caire, 1944, p. 493, n. 1.

3. Lévi-Provençal, *Documents inédits*, p. 238.

4. Mas-Latrie, *Traités*, pp. 199 et 202.

5. Les chrétiens non plus ne les connaissent pas sous l'appellation de « soudans », réservée aux « sultans » d'Égypte et de Syrie. Par contre, au XIVe siècle, la chancellerie de Tunis ou de Bougie qualifie aussi couramment de *sulṭān* que de *malik* le roi d'Aragon.

cour, n'ont pas cessé cependant de les désigner de la sorte ; et après être réapparu, au milieu du XIVe siècle sous la forme adjective dérivée *as-sulṭānī*[1], le terme figure de nouveau, à dater du règne de 'Uṯmān, en quelques textes officiels : des monnaies de 'Uṯmān, qui associent le double titre d'*al-malik as-sulṭān* à celui d'*amīr al-mu'minīn*[2], une inscription de son arrière-petit-fils Zakariyā'[3], un peu plus tard une monnaie d'al-Ḥasan[4]. Il n'y a eu là, certainement, que la consécration gouvernementale d'un usage courant ; dans la conscinece du public nord-africain, « sultan » ne s'opposait plus, depuis longtemps, à « calife », comme le montrent les textes de la chancellerie naṣride signalés ci-dessus et un document marīnide de 1358[5]. Les Ottomans, du reste, n'allaient-ils pas eux aussi réunir sur leur tête ces deux titres, à l'origine si différents, comme symbole d'une pleine et effective souveraineté ?

A côté des vocables mêmes qui désignaient expressément la fonction souveraine, il faut faire une place de choix, dans la titulature ḥafṣide, à ces surnoms *(laqab*, pl. *alqāb)* en Allah qu'une longue tradition protocolaire réservait de préférence aux califes. Ces alqāb, chez les Ḥafṣides, ne sont pas très variés, et deux d'entre eux au moins ont servi à plusieurs membres de la dynastie : *al-Mustanṣir billah*, le plus ancien de tous, a connu, dans les premiers temps, une certaine fortune ; *al-Mutawakkil 'alā llah* a joui, au XIVe et surtout au XVe siècle, d'une grande faveur ; moins fréquents ont été les *Wāṯiq*, *Qā'im*, *Mu'tamid*, *Nāṣir* et *Muntaṣir*[6]. La liste s'allonge seulement un peu si l'on y joint les surnoms imamiens pris dès le règne de leur père par certains princes, héritiers présomptifs, décédés avant de monter sur le trône : *al-Manṣūr* fils d'Abū Fāris, *al-Mas'ūd* fils de 'Uṯmān[7]. En second lieu, on remarquera qu'aucun de ces alqāb n'était neuf, et il n'est peut-être pas sans intérêt de relever que certains d'entre eux avaient été portés déjà par des califes almohades, et tous — sauf le dernier — par

1. Qualifiant *al-maqām*, sur lequel voir plus loin. Cf. Giménez, *Documentos*, pp. 253, 258-9, et, pour la première moitié du XVe siècle, Amari, *Diplomi*, pp. 163 et 169.

2. Lavoix, nº 974 ; Nützel, nºs 861-2. Dans le traité de 1445 avec Florence, *sulṭān* s'applique au prince défunt al-Manṣūr, père de 'Uṯmān, Amari, *Diplomi*, p. 169.

3. Brunschvig, *Calife ḥafṣide méconnu*, p. 2.

4. Lavoix, nº 983.

5. Amari, *Appendice*, p. 1. Un peu plus tôt, les Marīnides associaient parfois le titre de « sultan » à celui d'« émir des musulmans » ; cf. Bel, dans *Journal Asiatique*, 1919, 11e série, t. XIII, pp. 80-1 ; H. Basset et Lévi-Provençal, *Chella*, extr. d'*Hespéris*, 1922, pp. 31-2.

6. Les titres complets étaient : *al-Wāṯiq billah*, *al-Qā'im bi-amr Allah*, *al-Mu'tamid billah*, *an-Nāṣir li-dīn Allah*, *al-Muntaṣir billah*.

7. Les titres complets étaient : *al-Manṣūr billah*, *al-Mas'ūd billah*.

les 'Abbāsides. Le Mustanṣir ḥafṣide a dû être guidé, dans le choix de son surnom, par des mobiles politiques conscients. Plus embarrassé, l'un de ses successeurs, Abū Bakr, écrivit pour lui-même plusieurs alqāb possibles, et donna à choisir à un santon vénéré, Ya'qūb al-Malārī[1] : ce prince, connu comme particulièrement superstitieux, avait tenu à bénéficier de la baraka du cheikh, qui est ainsi à l'origine du laqab en vogue al-Mutawakkil[2]. Abū Bakr n'était d'ailleurs alors le maître que de Constantine et de sa région : les émirs ḥafṣides dissidents de l'Ouest n'hésitaient pas en effet à se parer d'un surnom imamien, tout en n'osant point prétendre ouvertement au califat. Tel avait été auparavant le cas de l'émir indépendant de Bougie, Abū Zakariyā' b. Abī Isḥāq : il s'était fait appeler *al-Muntaḫab li-iḥyā' dīn Allah*, le seul peut-être des alqāb ḥafṣides — faut-il y voir une timidité, une hésitation ou bien une audace ? — qui ait constitué une nouveauté.

Ce surnom en Allah devenait en quelque sorte, avec la kunyā et l'ism, et placé à leur suite, partie intégrante du nom de chaque souverain[3]. Et même, lorsqu'il était nouveau dans la dynastie, il lui est arrivé de supplanter, dans l'usage ordinaire, le restant du nom : les califes al-Mustanṣir, al Wāṯiq, al Muntaṣir, le prince héritier al-Mas'ūd sont plus connus sous leur laqab imamien que sous leur ism ou leur kunyā. Au contraire, les titres et épithètes que nous allons maintenant passer en revue n'avaient point ce caractère personnel : ils étaient attribués au monarque, mais ne l'individualisaient aucunement.

Une mention particulière doit être faite du terme de *maulā* = « maître », à cause de l'évolution assez remarquable de son emploi. Il n'y a pas lieu d'énumérer ici tous les documents ḥafṣides où il figure, appliqué au souverain, sous la forme *maulānā* (pl. *mawālīnā)* = « notre maître », le plus souvent accolé à son synonyme *sayyidunā* (pl. *sādatunā)* = « notre seigneur », ou à *al-ḫalīfa* = « le calife » ; les exemples en sont nombreux, et ils n'ont rien que de banal dans un protocole musulman. Mais il est une forme sous laquelle ce vocable mérite de retenir l'attention : celle du possessif de la première personne du singulier *maulāya (mūlāy)* = « mon

1. *Fārisiyya*, p. 383.
2. En rapport certain avec la formule chère aux Ḥafṣides : *tawakkaltu 'alā llah*, « j'ai placé ma confiance en Dieu ».
3. Dans les diplômes et sur les monnaies, ce laqab imamien principal, variant avec chaque souverain, était souvent suivi de l'un ou l'autre de ces deux surnoms supplémentaires en Allah, parfois des deux : *al-Mu'ayyad bi-naṣr Allah, al-Manṣūr bi-faḍl Allah.*

maître ». On sait la fortune dont jouit, au Maroc, ce dernier terme, concurremment avec *sayyidī (sīdī)* = « monseigneur », pour désigner des personnages importants à caractère religieux, tels que saints ou chérifs, et, parmi eux, le sultan, chérif lui-même. L'Ifrīqiya du moyen âge finissant s'est servie de mūlāy pour le monarque, ses plus proches parents et quelques-uns des plus hauts dignitaires de sa cour.

Le vocable n'apparaît point, à vrai dire, dans les documents arabes officiels ; et ce sont, assez curieusement, des textes rédigés ou traduits par des chrétiens en des langues européennes qui en fournissent les premières attestations. Jean Villani l'emploie déjà, avant le milieu du XIVe siècle, à propos d'Abū Bakr[1]. En 1391, dans un acte latin relatif au rachat des captifs qui eut lieu à la suite de l'expédition chrétienne contre Mahdia, c'est ainsi qu'est qualifié le sultan Abū l-'Abbās : « *serenissimi principis domini Muley Bolabes* »[2]. Il en sera de même de ses successeurs : pour Abū Fāris en 1397, par exemple, dans les versions latine et italienne de son traité avec Pise[3], et en 1403, dans la traduction catalane de son traité avec la Sicile et l'Aragon (« *Muley Bufferii* », « *Moley Buffares* »)[4]. Dans ces deux instruments diplomatiques, le titre de Muley est attribué aussi par les scribes chrétiens au premier ministre Ibn Abī Hilāl, plénipotentiaire et « lieutenant du sultan ». Le voyageur flamand Adorne fera plus tard précéder de ce même vocable le nom de 'Uṯmān et celui de chacun de ses fils[5]. Il semble qu'à la fin du XIVe siècle comme dans le courant du XVe, Muley ait été largement employé dans le public, et retenu pour cette raison par les étrangers sans qu'il trouvât place néanmoins dans le protocole arabe officiel. Cependant l'Orient lui-même ne demeurait pas sans connaître l'usage nouveau : le *Dīwān al-Inšā'*, écrit à l'époque de 'Uṯmān, le qualifie bien de *maulāy(a)*, ainsi que ses descendants les plus proches[6], alors que ce titre était encore ignoré

1. J. Villani, livre XII, chap. 102 : « che tanto è a dire Mulé in saracinesco, come re in nostro latino ».

2. Mas-Latrie, *Traités*, p. 130. Dans un document vénitien de la même année, on lit, au génitif, « Mulle Zacharie, fratris domini regis », Mas-Latrie, *op. cit.*, pp. 239 et 242.

3. Mas-Latrie, *Traités*, p. 70. *Maulāya* ne figure pas dans le texte arabe (Amari, *Diplomi*, p. 134), qui a, par contre, comme d'autres documents plus anciens ou plus récents, l'épithète *maulawī* appliquée à la majesté souveraine.

4. Aguilò (E.), *Pau fela*, p. 350. On a d'autres exemples plus récents pour Abū Fāris lui-même et pour 'Uṯmān.

5. Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 207-8.

6. Jusqu'à Abū Yaḥyā Abū Bakr, le titre de *maulāy(a)* précède chaque fois immédiatement, dans cette liste généalogique, celui de « sultan », f[os] 276 b et 277 b. A la même époque, l'historien ḥafṣide Ibn aš-Šammā' fait précéder le nom de chaque souverain de la dynastie du titre d'*al-maulā*. Le même terme est très employé, mais

d'al-Qalqašandī. Au XVIe siècle, avec al-Ḥasan, Muley sera accolé au nom du monarque d'une façon aussi étroite et continue que dans la désignation actuelle des sultans du Maroc.

Parmi les épithètes et expressions laudatives qui, dans les documents officiels, accompagnaient le nom propre du souverain, on relèvera principalement, comme émergeant de la banalité coutumière, celle de « combattant de la guerre sainte » *(al-mujāhid)*[1], que les Ḥafṣides avaient héritée de leur ancêtre éponyme et à laquelle ils ont toujours beaucoup tenu[2] Il convient aussi de mentionner les périphrases respectueuses, formées d'un substantif et d'une épithète qui, précédant le nom ou le titre précis du souverain ḥafṣide ou isolément par une allusion claire, servaient fréquemment à le désigner. Les plus courantes ont été : *al-maqām al-'alī* (ou *al-a'lā*), *al-jānib al-karīm* (ou *al-'alī*), *al-ḥaḍra al-'aliyya*[3]. Cette dernière expression, qui signifie au propre « la haute Présence »[4], s'applique de nos jours au bey de Tunis et se traduit par « Son Altesse » dans le protocole officiel français.

On signalera enfin que, dans les listes généalogiques qui précisent, sur les monnaies, dans les inscriptions et les actes, l'ascendance du monarque régnant, le dernier nommé de ses ancêtres est suivi habituellement de la formule « fils des émirs orthodoxes » *(ibn al-umarā' ar-rāšidīn)* : variante significative — obligatoire évidemment à l'origine, puis devenue traditionnelle — du titre généalogique adopté par les derniers Mu'minides : *ibn al-ḫulafā' ar-rāšidīn*. Cette dernière formule sans réticence, énonciatrice d'une ascendance califienne qui peut faire songer aux tout premiers califes de l'Islam, les Ḥafṣides ne l'ont employée qu'à dater de 'Uṯmān, au XVe siècle, et encore seulement, semble-t-il, en diplomatique et épigraphie[5] : elle n'est sur aucune de leurs monnaies[6].

d'une façon moins systématique, dans *Daulatain*; cf. notamment, p. 43 du texte, une liste généalogique des Ḥafṣides du XIIIe siècle, où revient plusieurs fois le groupe *al-maulā as-sulṭān*.

1. Élargi parfois en *al-mujāhid fī sabīl rabb al-'ālamīn*, et plus souvent, notamment sur les monnaies, en *al-mujāhid fī sabīl Allah*, qui prend alors la place et l'allure d'un laqab imamien.

2. Au point de qualifier de *mujāhidī* leur autorité ou leur gouvernement, *Fārisiyya*, p. 300, *Adilla*, p. 3. Leurs listes généalogiques appliquent parfois l'épithète de *muqaddas*, également propre en principe à Abū Ḥafṣ, à l'un de leurs autres ancêtres décédés.

3. De nombreux exemples se rencontrent dans Amari, *Diplomi*, dans les traités égyptiens de chancellerie, et chez les écrivains ḥafṣides.

4. Elle désignait parfois la capitale, et non le souverain.

5. Le plus ancien exemple qui nous soit connu est de muḥarram 849/avril 1445, Amari, *Diplomi*, p. 170. La même formule est employée dès la deuxième moitié du XIVe siècle par le Naṣride de Grenade à l'adresse du Ḥafṣide, mais non par ce dernier lui-même, voir référ. plus haut.

6. Ce qui rejoint la remarque faite ci-dessus, p. 7, n. 3.

2. *Investiture, marques de souveraineté.* — Ni l'ascendance du souverain, ni la prise en mains réelle par lui du pouvoir n'auraient suffi à faire regarder son autorité comme légitime, si elle n'eût été consacrée d'entrée par une investiture formelle. Le plus souvent califes — ou émirs aspirant au califat —, les Ḥafṣides tenaient, et n'avaient à tenir cette investiture que de leurs propres sujets. Les théoriciens du califat ont aimé soutenir que l'élévation à ce poste suprême doit être l'œuvre de l'ensemble de la communauté des croyants ; mais, dès le début de l'histoire musulmane, la pratique avait prévalu qui remettait le soin de cette investiture, comme le choix même du personnage à investir, à une oligarchie souvent très restreinte de puissants ou d'habiles, à charge par eux de faire ratifier par la multitude, tacitement ou expressément, l'acte ainsi déjà accompli. Il s'en est suivi fréquemment, pour marquer ou plutôt pour constituer l'intronisation *(baiʿa)* du souverain, un cérémonial double : une investiture privée, réservée aux grands de l'État, aux chefs religieux et aux intimes, une investiture publique, accessible à la foule anonyme des sujets. Telle fut pour les monarques ḥafṣides la procédure régulièrement suivie : leur investiture n'était considérée comme achevée, comme « parfaite » *(tāmma)*, que lorsque, à leur reconnaissance par l'« élite » *(al-ḫāṣṣa)*, avait succédé leur proclamation par la « masse » *(al-ʿāmma)*. Ce système hybride, plus démocratique en apparence qu'en réalité, semblait devoir renforcer par le choix ou du moins par l'approbation populaire l'autorité du nouveau maître de l'État ; il n'aboutissait au contraire — nous y reviendrons tout à l'heure — qu'à souligner l'incertitude des droits individuels de succession au trône, et à faciliter la remise en question de la légitimité du souverain.

En temps normal, chez les Ḥafṣides, l'investiture publique suivait sans difficulté, et de près, l'intronisation privée, décisive par elle-même le plus souvent : il semble qu'un intervalle de vingt-quatre heures ait séparé d'ordinaire ces deux manifestations officielles, et complémentaires l'une de l'autre, dont la première s'effectuait au plus vite, voire de nuit, le cas échéant par surprise, dès qu'il y avait lieu de reconnaître un nouveau souverain ; quelquefois cependant, elles paraissent s'être succédé immédiatement, et peut-être même confondues. Dans d'autres cas, principalement quand la première investiture était donnée dans un camp militaire ou dans une localité de province, l'autre, définitive, intervenait plus tard, dans la capitale, que l'on s'efforçait de

regagner à la hâte, et qu'il fallait parfois même reconquérir. Il arrivait aussi, dans des conjonctures délicates, à la suite notamment d'importantes transformations politiques, que le besoin se fît sentir de renouveler au profit d'un même personnage la bai'a dont il avait été déjà l'objet : il est des Ḥafṣides qui ont ainsi bénéficié d'investitures réitérées, soit pour être passés du rang d'émir autonome à celui de calife, soit pour avoir changé de capitale grâce à leurs conquêtes, soit pour être venus à bout de périls graves qui avaient ébranlé leur pouvoir. Il convient de noter, au surplus, qu'une fois obtenue l'adhésion de la capitale, on exigeait, dans toute la mesure du possible, celle des villes et des chefs de tribus de l'intérieur ; les habitants des principales cités se voyaient de la sorte conviés, dans leur propre localité, à une séance au cours de laquelle le représentant du gouvernement central recueillait leur déclaration d'obédience ; et là aussi, quand les circonstances le demandaient, à la suite de troubles ou de dissidence par exemple, on procédait au renouvellement de l'acte solennel de soumission. La cérémonie de l'intronisation, surtout dans sa phase de l'investiture privée, était présidée, ou pour mieux dire dirigée par l'un des plus hauts dignitaires de l'État, proche parent du souverain, ou chef du corps des Almohades, ou ministre puissant. La présence également nous est signalée, en dehors de la maisonnée du monarque, des principaux fonctionnaires administratifs et religieux, ainsi que de chefs militaires ; de plus, une mention toute spéciale est accordée fréquemment, en cette circonstance, au corps des Almohades, dont l'influence fut longtemps si forte à la cour. A l'investiture publique participaient les habitants de la capitale, rangés par corporations. Mais en quoi, geste ou parole, consistait au juste la bai'a ? Rien ne permet de croire, chez les Ḥafṣides, à l'intervention du pavois, sur lequel on nous rapporte — donnée curieuse et qui mériterait d'être étudiée de près — que les 'Abdalwādides installèrent un jour leur prétendant au trône pour le proclamer[1]. Peut-être, par contre, le vieux rite de la paumée, symbole essentiel de l'archaïque bai'a et qui lui avait donné son nom, avait-il subsisté dans la Berbérie orientale, comme il est attesté chez les gens du Maghreb central ; mais, en ce cas, seuls les protagonistes de la cérémonie, chefs laïcs et religieux, l'accomplissaient encore. Comme l'a noté Ibn Ḫaldūn[2], le serrement de main primitif était remplacé, de son temps, pour la plupart —

1. *Berbères*, III, 423.
2. *Prolégomènes*, I, 425.

sinon la totalité — des participants à l'investiture, par des gestes d'humble salutation : on baisait la main du nouveau monarque, où l'on se prosternait devant lui, et l'on prononçait à haute voix des formules de soumission. Reconnaître le souverain, c'était lui promettre « obéissance » *(ṭā'a)*, en une certaine mesure fidélité[1].

Dans l'un des récits qui nous ont été transmis de l'investiture d'Abū Ḥafṣ II par les soins de l'habile chambellan Ibn Tafrāgīn[2], on relate le bruit des tambours, des trompettes, les acclamations du public ; mais plus remarquable est l'indication concernant les deux cadis de Tunis, grand-cadi et cadi des mariages, contraints de dresser un acte par lequel ils constataient que l'ensemble de la population avait choisi Abū Ḥafṣ comme souverain. C'était là, il est vrai, un cas spécial, puisqu'il s'agissait d'exclure du trône l'héritier préalablement désigné ; et il n'est pas assuré qu'en des circonstances normales un acte semblable ait été habituellement rédigé. Au contraire, l'acte écrit de reconnaissance et d'obéissance paraît avoir été fréquent de la part de cités autres que la capitale, ou d'autorités politiques (chefs de tribus, gouverneurs) éloignées du lieu de résidence du souverain. Les nouvelles adhésions, volontaires ou forcées, à la suzeraineté théorique ou à la souveraineté effective du Ḥafṣide se marquaient aussi d'ordinaire par un document écrit.

Il était, du reste, une manifestation différente, par laquelle le peuple des villes renouvelait hebdomadairement d'une façon solennelle, sur le plan religieux cette fois, l'affirmation de son obédience envers le monarque : le prône ou « khotba » *(ḫuṭba)* de la prière du vendredi. On sait quel a toujours été en pays musulman, à travers les âges, le relief exceptionnel de cette prière, et l'importance particulière, au point de vue politique, de la formule qui désigne, au cours du prône, le souverain reconnu par l'assemblée des fidèles présents. A l'origine, sous les Ḥafṣides, simples gouverneurs de province pour le compte des Almohades, le khatib *(ḫaṭīb)* prononçait naturellement sa prière en faveur de l'« imam-mahdi impeccable » suivi du nom du calife mu'minide régnant[3]. On a vu

1. Lors de l'avènement du Mu'minide al-Mustanṣir, en 1213, le secrétaire qui présidait à l'investiture publique déclara aux assistants qu'ils s'engageaient par la bai'a à obéissance, fidélité et conseil envers le nouveau calife, et que celui-ci en retour ne retiendrait pas trop longtemps leurs contingents militaires en territoire ennemi, ne retarderait pas le paiement de leur solde, et « ne se déroberait pas à leur vue » ; Marrākušī, p. 239/283. Touchant les Ḥafṣides, nous n'avons pas de pareilles précisions.
2. *Daulatain*, 66/120-1.
3. Ubbī, *Ikmāl*, II, 423.

comment, substituant sa propre autorité à celle de ses anciens maîtres, le premier Abū Zakariyā' avait, en deux étapes, supprimé d'abord le nom du Mu'minide — l'invocation se fit pour « le Mahdi et les califes orthodoxes » — puis ajouté le sien à la suite de la mention du Mahdi[1]. Jusqu'au début du siècle suivant, alors qu'ils s'étaient déjà proclamés califes, les Ḥafṣides n'ont point voulu éliminer de la khotba cette invocation pour le Mahdi : preuve péremptoire, à ajouter à tant d'autres, qu'ils tenaient à passer pour les héritiers légitimes et fidèles des Almohades. C'est seulement avec le règne d'Ibn al-Liḥyānī, représentant d'une branche collatérale de la famille, qu'il fut rompu avec l'usage traditionnel. En 711/1311, entre la mort violente de son prédécesseur Abū l-Baqā' Ḫālid et l'intronisation du nouveau monarque dans la banlieue de Tunis, le texte habituel de la khotba avait déjà subi, dans la capitale, une première atteinte ; devant l'incertitude de la situation politique, le khatib, ne citant aucun souverain, s'était borné à des formules anonymes, dont celle-ci : « O mon Dieu, sois satisfait de celui qui dirige les affaires de tes serviteurs et qui répare les brèches visibles de ton territoire »[2]. Quand il fut ensuite monté sur le trône, Ibn al-Liḥyānī, qui paraît avoir affiché sur un certain nombre de points une attitude neuve, ne craignit pas, malgré l'opposition de certains des siens, de faire amputer la khotba, dans tout son royaume, du nom du Mahdi[3] ; celui-ci ne devait plus jamais y être rétabli.

Cependant, en dépit de cette suppression, la khotba ḥafṣide garda dans sa teneur bien des éléments almohades. C'est ce que constate encore expressément au XVe siècle le juriste al-Burzulī, qui, au milieu d'une discussion casuistique, nous a conservé un fragment de ce prône rituel : « Dieu a favorisé ses serviteurs en leur donnant l'aisance et la paix. Il a suscité pour eux un souverain grâce aux bonnes intentions duquel il a restauré les choses existantes, et auquel il a inspiré de bien défendre ses sujets, si bien que Dieu a répandu largement la paix et l'aisance en ce bas-monde grâce aux bonnes intentions de ce personnage. Aussi remercions-nous Dieu Très-Haut de cette faveur ; nous le prions d'accorder à ce

1. De même, à la fin du XIVe siècle, un émir ḥafṣide, voulant se rendre indépendant à Constantine, commença par faire supprimer toute mention de souverain du texte de la khotba, avant d'y introduire, cinq mois plus tard, son propre nom, *Fārisiyya*, p. 420.

2. « *Allāhumma wa-rḍa 'amman yaqūmu bi-amri 'ibādik, wa-yuṣliḥu mā ẓahara mina l-ḫalali fī bilādik* », *Fārisiyya*, p. 377, *Daulatain*, p. 50/91.

3. I. Kaṯīr, trad. Fagnan, *Extraits inédits*, p. 260 ; *Durar kāmina*, II, 113.

prince une conduite heureuse dans les affaires religieuses et profanes, et de l'affermir dans le pays »[1]. A la même époque, on avait l'habitude, chez les Ḥafṣides, de réciter, dans la khotba, la sourate coranique Qāf (la cinquantième), conformément à une pratique du Prophète remise en honneur par le calife almohade al-Manṣūr[2].

De même que la mention du monarque dans le prône du vendredi attestait périodiquement sa souveraineté dans toutes les cités de son obédience, de même la frappe de monnaies *(sikka)* à son nom dans les principales localités qui lui étaient soumises démontrait publiquement l'existence et l'étendue territoriale de cette autorité souveraine : les prérogatives associées de la « khotba » et de la « sikka » étaient, dans l'esprit du public et sous la plume des écrivains, les deux manifestations indispensables du pouvoir suprême, de l'indépendance absolue. Quand le nom d'un Ḥafṣide était prononcé « dans toutes les chaires d'Ifrīqiya » *('alā kulli manābiri Ifrīqiya)*, quand il figurait sur toutes les monnaies frappées depuis Bougie jusqu'à Tripoli, ce prince pouvait se dire véritablement le maître de l'État de ses pères, celui qu'avait fondé Abū Zakariyā'.

Plus encore que pour le prône, les Ḥafṣides sont demeurés fidèles, pour le poids et le type de leurs monnaies — dinars d'or circulaires à carré inscrit et dirhems d'argent de forme carrée — à la tradition almohade : aucun indice de date, mais souvent celle du lieu de frappe, capitale ou ville de province, nom et titres du souverain. En sus des formules musulmanes banales, *basmala*, *taṣliya*, *šahāda*, les citations coraniques sont rares ; mais il est remarquable qu'ait subsisté jusqu'au bout, contrairement à ce qui s'est fait pour la khotba, la mention élogieuse du Mahdi : « le Mahdi est l'imam du peuple *(imām al-umma)* », lit-on sur quelques pièces du premier Abū Zakariyā' ; « le Mahdi est le calife de Dieu *(ḫalīfat Allah)* », portent les autres monnaies du même prince, et celles de tous ses successeurs. Cette dernière formule s'accompagnait en général d'une affirmation de confiance en Dieu, telle que *āmantu billah*, ou de doxologies divines, terminées égale-

1. « *Inna llāha an'ama 'alā 'ibādihi bi-r-raḫā'i wa-l-'āfiyati wa-aqāma lahum sulṭānan aṣlaḥa llāhu bi-niyyatihi l-wujūda wa-alhamahu ḏ-ḏabba 'ani r-ra'iyyati ḥattā basaṭa llāhu l-'āfiyata wa-r-raḫā'a fī d-dunyā bi-niyyatihi fa-naškuru llāha ta'ālā 'alā ḏālika wa-nad'ū lahu bi-ṣalāḥi dīnihi wa-dunyāhu wa-tamkīnihi fī l-arḍ* », Burzulī, I, f° 185 b. Il y a là des réminiscences coraniques, pour la dernière formule notamment. C'est sans doute dans un sens large qu'il convient de prendre le *sulṭān* du texte ; le nom du Ḥafṣide était certainement accompagné de titres califiens dans la khotba. Nous savons aussi qu'on l'y appelait *maulā* et *sīdī*, Burzulī, I, f° 183 a-b.

2. Burzulī, *loc. cit.* La récitation de cette sourate, entre les deux parties de la khotba almohade, est aussi attestée par Marrākušī, p. 250/294, pour le règne du calife al-Mustanṣir, petit-fils d'al-Manṣūr.

ment par le nom d'Allah ; les plus fréquentes sont, dans le goût almohade, encore qu'elles soient familières aussi à l'orthodoxie : *aš-šukru lillah*, *al-ḥaulu wa-l-quwwatu billah*, proclamant la reconnaissance que l'on doit à Dieu, ou la toute-puissance qui lui appartient.

Les civilisations humaines de presque tous les temps ont attaché à la personne du chef et plus encore à celle du chef par excellence qu'est le souverain, des insignes spéciaux, qui apparaissent notamment dans le mobilier, dans le costume et dans l'armement. Trône, couronne, sceptre, sont, de par un long usage européen, les emblèmes de cet ordre les plus familiers à notre esprit. L'Islam, en dépit de son égalitarisme foncier, les a aussi connus ; il en a même adopté d'autres, divers selon les époques et les dynasties, mais presque tous empruntés, sans doute possible, aux civilisations antérieures ou coexistantes qui n'ont jamais cessé d'influer sur lui. Beaucoup moins riches en attributs visibles de la souveraineté que certaines autres dynasties musulmanes, celles de l'Égypte en particulier, les Ḥafṣides ont participé néanmoins en quelque mesure à cette large tradition humaine qui distingue par des objets concrets la personne du souverain et extériorise en des symboles tangibles la nature éminente de son pouvoir,

Parmi les insignes de leur souveraineté *(al-ālāt al-mulūkiyya)*, faut-il admettre la couronne ou diadème *(tāj)*, dont le port était en principe mal vu de l'Islam ? En 682/1283, lorsque l'émir Abū Fāris, fils du sultan Abū Isḥāq, se fit proclamer à la place de son père et sortit de Bougie, accompagné de son oncle Abū Ḥafṣ, à la rencontre de l'usurpateur Ibn Abī 'Umāra, il portait une couronne, « selon la coutume des rois de cette dynastie »[1]. Si, à cette date, il y avait déjà « coutume », l'adoption de la couronne est à attribuer à l'un des monarques précédents, peut-être déjà à al-Mustanṣir ; ce que l'on sait par ailleurs de l'émir Abū Zakariyā', dela modestie voulue de ses titres et de sa mise, interdit de remonter jusqu'à lui. Quels étaient la forme et l'aspect de cette couronne ḥafṣide ? Nous l'ignorons, de même que nous n'en voyons pas clairement l'origine. Sur ce dernier point, on rappellera seulement que le *tāj* fut en usage chez les Fāṭimides, dès leur séjour en Ifrīqiya[2], et que les Ḥammādides de Bougie portaient de magnifiques turbans

1. *Daulatain*, p. 37/67.
2. I. Ḥamādo, pp. 14/28 et 45/68-9. Plus anciennement encore, vers 860, l'Aġlabide Aḥmad b. Muḥammad, lors de ses beuveries, portait un tāj orné de perles et de rubis, *Ma'ālim*, II, 96.

dorés formant « comme une double couronne » : on s'en souvenait encore à la fin du XIIe siècle, comme le prouve la notice que leur consacre le *Kitāb al-Istibṣār*[1].

On nous dit ensuite de l'éphémère sultan de Tunis Abū Bakr aš-Šahīd qu'abandonné de tous il jeta son tāj, avant d'essayer de s'enfuir (en 709/1309). Son vainqueur, qui le supplanta, Abū l-Baqā', avait déjà porté une « couronne de roi », étant émir de Bougie ; il l'avait sur la tête lorsqu'il entra en conquérant à Constantine, en 1304 ou 1305. Mais il fut le dernier Ḥafṣide à arborer cet emblème : après une vogue d'assez courte durée, le port de la couronne fut définitivement aboli par son successeur immédiat à Tunis, Ibn al-Liḥyānī, monté sur le trône en 1311[2].

La couronne étant ainsi demeurée ignorée de la plupart des Ḥafṣides, les membres de cette dynastie ont adopté comme insigne propre un autre élément de coiffure : le pan de turban *('aḏaba)* qu'ils faisaient retomber derrière l'oreille gauche, agencement d'ailleurs conforme aux recommandations d'une minutieuse orthodoxie, mais qu'ils avaient en quelque sorte monopolisé à leur usage et à celui de leur parenté. Cette participation des proches du monarque à une pratique vestimentaire qui, signalée dès la première moitié du XIIIe siècle à propos d'Abū Zakariyā', se remarque encore au XVIe, dans des portraits de Mūlāy Ḥasan, prouve qu'il y avait là plutôt une sorte de privilège collectif de la famille régnante tout entière qu'un véritable signe distinctif attaché à la personne du souverain. Quant au turban lui-même dont l'autre extrémité venait s'enrouler rituellement autour du cou *(taḥnīk)*, celui d'Abū Zakariyā', au dire d'Ibn Faḍlallah citant Ibn Sa'īd, aurait été d'une dimension particulièrement considérable ; mais le fait, s'il est exactement rapporté, est demeuré certes aberrant en Ifrīqiya, même parmi les successeurs de ce premier monarque de la dynastie[3].

Devons-nous maintenant chercher dans quelque pièce des vêtements de corps la marque d'une distinction voulue entre l'habillement des sultans ḥafṣides et celui de leur entourage ? Toujours du même Abū Zakariyā', Ibn Sa'īd avait dit « qu'il s'habillait de fines étoffes de laine de couleurs magnifiques ; le plus souvent il portait des étoffes à carreaux, mélangées de laine et de

1. *Istibṣār*, p. 20/32.
2. *Fārisiyya*, pp. 374-5 ; *Adilla*, p. 10 ; *Daulatain*, pp. 37/67 et 48/86.
3. *Masālik*, pp. 21/125 et 23/127-8.

soie ; les manches étaient longues sans exagération, étroites sans être serrées. Il portait des vêtements sans ceinture, sauf quand il allait à la guerre ; alors il se serrait avec une ceinture et il avait le manteau dit *qabā'*. Son voile *(ṭailasān)* de laine était d'une extrême finesse, comme de la mousseline ; il s'en enveloppait les épaules, sans le poser sur la tête »[1]. Ces indications sont peut-être forcées, touchant le raffinement dans le choix des tissus ; elles paraissent, en tout cas, assez contraires aux données des chroniqueurs qui tiennent à représenter Abū Zakariyā' comme un modèle de simplicité, vêtu le plus souvent avec modestie d'une robe *(jubba)* de laine et d'un châle ou voile *(iḥrām)* de la même étoffe sans prétention[2]. Quoi qu'il en soit, rien, dans le texte même d'Ibn Sa'īd, ne donne à penser que les habits de corps du prince aient différé notablement de ceux que portaient ses principaux courtisans. Nous possédons par contre, pour les siècles suivants, deux précisions intéressantes sur la nature ou la couleur d'étoffes qui furent propres à l'habillement du souverain.

Le sultan de Tunis contemporain d'Ibn Faḍlallah, Abū Yaḥyā Abū Bakr, dans la première moitié du XIV[e] siècle, portait un turban de grosseur moyenne, avec *taḥnīk* et *'aḏaba*, et des robes non ajustées *(jibāb)*. Les étoffes dont celles-ci étaient faites et dont on nous cite quelques dénominations — par exemple le *safsārī*, alors soie et coton, ou laine et soie, et le *tilimsānī* fabriqué à Tlemcen, en laine, ou laine et soie, à carreaux ou uni —, étaient usitées également, pour la plupart, par les hauts dignitaires de l'État. Une seule d'entre elles était, paraît-il, réservée en Ifrīqiya à la confection exclusive de vêtements royaux : une sorte de *ḫazz*, c'est-à-dire, comme l'explique parfaitement un auteur tunisien de la fin du moyen âge[3], un tissu « dont la chaîne est de soie et la trame en une autre matière textile telle que laine, lin ou coton » ; le *ḫazz* en question, propre au Ḥafṣide, soit à carreaux, soit uni, d'une nuance verdâtre ou gris-fauve, avait une chaîne de soie et une trame « en laine de mer »[4], qui était le byssus de pinne marine recueilli près de la côte sud-orientale de la Tunisie, très recherché par le commerce extérieur et d'une valeur élevée.

1. *Masālik, loc. cit.*
2. *Fārisiyya*, p. 318 ; *Adilla*, p. 45 (où *ḥizām* paraît être une lecture fautive pour *ḥarām* = *iḥrām*).
3. Burzulī, I, f° 128 a.
4. *Masālik*, p. 21/125-6.

On conviendra toutefois qu'un pareil privilège vestimentaire, si vraiment il y a eu privilège au sens strict du mot et non simple usage, était quelque chose d'assez peu marquant. Beaucoup plus voyante devait être, dans la deuxième moitié du xve siècle, la tenue du sultan 'Uṯmān, qui apparaissait en un défilé solennel vêtu, par-dessus la jubba blanche, d'une grande « cape » ou burnous de couleur rouge. Adorne, excellent observateur, qui a vu le cortège, n'a point noté que le burnous rouge fût particulier au monarque ; « à ses côtés, dit-il, étaient les grands personnages du pays, vêtus exactement comme lui »[1]. Et cependant, pour le siècle d'après, un auteur dont l'information semble bonne nous affirme que le Ḥafṣide Mūlāy Ḥasan considérait la couleur rouge du manteau comme un symbole d'autorité réservé au seul souverain[2]. Il nous est difficile de décider, dans l'état actuel de notre documentation, si la « pourpre, ancienne marque des roys », chère aux Umayyades, puis aux Naṣrides, et qui se perpétue aujourd'hui dans le burnous rouge des caïds algériens et des spahis, a constitué dans l'Ifrīqiya des Ḥafṣides un emblème officiel de commandement ou, qui plus est, de souveraineté[3].

Il n'est pas clair non plus si les sultans ḥafṣides ont habituellement possédé un trône d'apparat qu'ils aient occupé dans les séances solennelles afin de mettre en relief leur caractère de souverains. L'émir Abū Zakariyā' s'asseyait, nous dit-on, sans aucune prétention, sur une simple chaise ou fauteuil *(kursī)* de bois. Son fils le calife al-Mustanṣir, ami d'un certain faste, siégeait sur un meuble, semble-t-il, plus riche *(arīka)*, dans le pavillon qui dominait la grande cour de la Kasba[4]. Cent cinquante ans plus tard, par contre,

1. Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 214-215.

2. Chifflet, *Les marques d'honneur de la maison de Tassis*, Anvers, 1645, p. 74. Le tableau du Musée des Beaux-Arts d'Alger qui représente Mūlāy Ḥasan, et qui n'est certainement pas de fantaisie, le montre vêtu d'une longue tunique à manches, de couleur grenat, et d'un manteau sombre. En 1535, à son arrivée auprès de Charles-Quint, il portait, d'après Jove, II, f° 177 a, une longue robe de soie verte et bleue, et, d'après Sandoval, II, p. 245, un manteau violet foncé à capuchon : ces deux indications peuvent se compléter l'une l'autre. En 1540, au cours d'une campagne, le même personnage était « vêtu d'une *marlota* de satin cramoisi sur une cotte de mailles » ; Monchicourt, dans *Revue Tunisienne*, 1932, p. 321. — Au début du xive siècle, Muntaner, ch. 254, donnait un vêtement rouge à chacun des chefs des mercenaires musulmans qu'il congédiait.

3. L'usage du *ṭirāz*, sorte de brocart officiel fabriqué dans des ateliers gouvernementaux, ne paraît pas avoir été repris par les Ḥafṣides comme il avait existé jadis en Ifrīqiya ; cf. *Prolégomènes*, II, 66-8. Le terme désigne cependant une étoffe de soie brodée qui entourait le turban d'Abū Zakariyā' Ier ; cf. *Masālik*, p. 23/128.

4. *Adilla*, p. 44 ; *'Ibar*, VI, 282 ; *Berbères*, II, 339. Un Ḥafṣide de la première moitié du xive siècle siège aussi sur une *arīka ;* ms. Rabat 1424, f° 89 a.

un visiteur remarquait qu'Abū Fāris, au cours d'une séance d'étude il est vrai, et non d'une audience publique, prenait place sur le même tapis *(bisāṭ)* que le commun des personnes présentes. D'autres textes mentionnent parfois, sobrement, un divan ou lit *(sarīr)* sur lequel se tenait le sultan : Abū Yaḥyā Abū Bakr prête ainsi un coussin de son sarīr, en témoignage de considération, au lettré Ibn Andarās[1] ; nulle part il n'est précisé s'il s'agissait là d'un siège spécial — individuel ou dynastique — affecté en propre au souverain.

On n'en saurait dire autant d'un autre meuble, plus volumineux et plus particulier à l'Islam : la *maqṣūra*. Cette enceinte réservée, à l'intérieur de la mosquée, devant la niche appelée *miḥrāb*, était apparue au temps des Umayyades de Damas, pour leur usage, puis pour celui des gouverneurs dans les grands chefs-lieux provinciaux. L'Occident musulman l'avait adoptée dès les Aġlabides, à Kairouan, aussi bien que dans la Cordoue umayyade ; et il fallut, pour proscrire cette pratique, excellente mesure de sécurité en même temps qu'elle rehaussait le prestige du chef, la révolution almohade avec ses prétentions au puritanisme et à une excessive simplicité. Encore ne fut-ce que pour un temps : dès le règne de Ya'qūb al-Manṣūr, le troisième des Mu'minides, elle faisait une victorieuse réapparition[2], et Ibn Ḫaldūn affirme, dans ses *Prolégomènes*, qu'elle fut par la suite toujours respectée par « les rois du Maghreb et de l'Andalousie ». Cette formule, que n'accompagne nulle restriction, semble inclure le Ḥafṣide de Tunis. Or on en douterait à lire les *Masālik :* Ibn Faḍlallah y accueille une citation d'Ibn Sa'īd qui, traitant du sultan ḥafṣide à la prière du vendredi, signale qu'il ne possédait point de *maqṣūra* réservée[3]. Mais les chroniques ḥafṣides autres que l'*Histoire des Berbères*, muette sur ce point, expliquent la raison de cette divergence, et justifient à la fois Ibn Sa'īd et la *Muqaddima :* « En jumādā II 648 une *maqṣūra* fut installée dans la mosquée des Almohades »[4], c'est-à-dire celle de la Kasba. L'information exacte d'Ibn Sa'īd dont le livre a été achevé en 641 h, sous l'émir Abū Zakariyā', n'était plus valable depuis longtemps à l'époque d'Ibn Faḍlallah ni à celle d'Ibn Ḫal-

1. *Fārisiyya*, pp. 382, 427. A propos d'Abū Fāris, on rappelle qu'il s'asseyait sur une natte *(ḥaṣīr)* par humilité, pour lire le hadith ; *Adilla*, p. 144.
2. Il fit installer une célèbre maqṣūra mécanique à Marrakech. Elle est attribuée sans doute à tort par *Ḥulal mawšiyya*, p. 119, à 'Abdalmu'min.
3. *Prolégomènes*, II, 73 ; *Masālik*, p. 12/117.
4. *Fārisiyya*, p. 322 ; *Adilla*, p. 59 ; *Daulalain*, p. 25/45.

dūn. En jumādā II 648/septembre 1250, il n'y avait pas tout à fait un an que le fils d'Abū Zakariyā' était monté sur le trône : l'adoption de l'« enceinte spéciale » était certainement une manifestation politique qui révélait le ferme propos du jeune monarque d'aller bientôt plus loin que son père dans la revendication de la souveraineté.

Cette *maqṣūra* de la mosquée de la Kasba, attestant encore de la sorte sa présence à la fin du XIVe siècle et au début du XVe, a fourni l'occasion au juriste Ibn 'Arafa et à ses disciples de reprendre un ancien débat juridico-religieux mal tranché par les juristes antérieurs. Comme une partie du public pouvait se placer, pour prier, à droite et à gauche de l'enceinte, il s'agissait de déterminer quelle était la « première rangée » *(aṣ-ṣaff al-awwal)* des fidèles. Cette rangée privilégiée à laquelle la Tradition reconnaît un « mérite » *(faḍl)* particulier, était-elle constituée par ceux des fidèles qui, placés immédiatement derrière l'imam, formaient une ligne interrompue en son centre par la *maqṣūra?* Ou bien devait-on considérer seulement comme premier rang celui qui, le plus proche de la *maqṣūra* par derrière, s'alignait sur toute la largeur de la salle sans être interrompu par un élément étranger ? Ibn 'Arafa, contrairement à l'avis de ses interlocuteurs, se prononçait pour cette dernière solution, la plus rigoureuse[1]. Un peu plus tard, al-Burzulī n'admettait la licéité de cette enceinte pour la prière du vendredi que si, en dehors des heures où le monarque s'y trouvait, le public y avait accès, comme à la Grande-Mosquée de Kairouan. Notons enfin qu'au XVe siècle la Grande-Mosquée de Tunis également était pourvue d'une *maqṣūra* réservée à la prière du souverain[2].

Puisqu'il vient d'être parlé d'un objet établissant une séparation

1. Ubbī, *Ikmāl*, II, 185. Dans cet ordre d'idées, il convient de rappeler l'incident provoqué à Fès, à la mosquée d'al-Qarawiyyīn, en 1312, par l'installation d'une maqṣūra sur l'ordre d'un fils du sultan marīnide Abū Sa'īd ; les fidèles s'émurent et obtinrent la suppression de ce meuble qui « rompait les rangs des fidèles et détournait ceux-ci par rapport à l'imam » ; cf. Jaznā'ī, *Zahrat al-Ās*, éd. trad. Bel, Alger, 1923, pp. 66-7/145 ; les mêmes griefs contre les maqāṣir, considérées comme bid'a, sont énoncés par le sévère I. al-Ḥājj, *Madḫal*, II, 205. Cependant, à la même époque, la mosquée de la Kasba, à Fès, avait sa maqṣūra (Jaznā'ī, *loc. cit.*), et les Marīnides édifièrent sans doute une enceinte de ce genre dans leur mosquée d'Al-Manṣūra, à côté de Tlemcen (G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, p. 486).

2. Burzulī, I, f° 111 a ; 'Abdalbāsiṭ, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 91. Il ne faut pas confondre le meuble dont il est ici question avec la maqṣūra, pièce ou cabinet faisant partie des dépendances de la mosquée ; cette signification se rencontre notamment plusieurs fois à propos de la Grande-Mosquée de Tunis ; c'est elle aussi sans doute qu'il convient d'admettre à propos des Grandes-Mosquées de Bougie et de Constantine, *Fārisiyya*, pp. 355, 393.

matérielle entre le souverain et le public réunis dans une même salle, on ne saurait éluder la question connexe de l'emploi par les Ḥafṣides du *ḥijāb*, de ce rideau destiné, selon l'usage oriental, à isoler le monarque de la foule au cours des audiences données au palais. Les renseignements dont nous disposons permettent seulement de croire qu'al-Mustanṣir, le premier calife de la dynastie, n'a pas dédaigné ce moyen commode d'accroître son prestige[1] ; mais il ne semble pas qu'il se soit tenu strictement à cette pratique, ni que ses successeurs y aient d'ordinaire recouru[2].

Dans les cortèges officiels que nous avons évoqués tout à l'heure à propos du costume, plusieurs insignes de souveraineté frappaient la vue ou l'ouïe des assistants. C'était d'abord la lance, longue et mince, que l'on portait dressée devant le sultan. Adorne a parfaitement compris que c'était là un « symbole de la majesté royale ». Cette lance figurait déjà chez les Fāṭimides avec la même signification, rappelant à coup sûr la pique que l'on portait devant le Prophète ; et les beys de Tunis devaient conserver longtemps un attribut identique, confié par eux à un officier spécial. Par contre, un autre usage fāṭimide, bien plus remarquable, et qu'un certain nombre d'États africains ou asiatiques connaissent encore de nos jours, celui du parasol royal, n'est jamais mentionné chez les Ḥafṣides ; ils paraissent l'avoir ignoré, de même que tous leurs contemporains de Berbérie, tandis que les Mamelouks d'Égypte l'avaient conservé. C'est au XVIe siècle seulement que le Maroc devait l'adopter.

L'habitude de faire précéder le monarque, dans les cortèges, par des chevaux de main magnifiquement caparaçonnés, habitude attestée, dans les temps modernes, aussi bien en Turquie qu'en Tunisie et au Maroc, était déjà mise en pratique au XIIIe siècle en Ifrīqiya[3]. Plus tard, devant le sultan 'Uṯmān, Adorne a vu « vingt-quatre superbes et magnifiques chevaux, que l'on menait en rang à la main, tous couverts de diverses housses précieuses travaillées à la mauresque, avec des selles, des brides et des étriers en or ; ils n'étaient montés par personne, mais conduits à la main ».

1. *'Unwān Dirāya*, p. 58. D'une authenticité plus douteuse est une indication du même genre relative à Abū Zakariyā' ; cf. *Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan*, p. 10.

2. Si l'on donne à *ḥijāb* son sens propre, on peut admettre que le *ḥājib* ou chambellan Ibn Tafrāgīn, au XIVe siècle, avait réintroduit l'usage de ce rideau de séparation ; à sa mort, Abū Isḥāq II y aurait renoncé ; cf. *'Ibar*, VI, 353 / *Berbères*, III, 21 et *Daulatain*, p. 88/162-3.

3. Maqqarī, *Analectes*, I, 675-6 (début du règne d'Al-Mustanṣir). Cf. aussi, pour le milieu du XIVe siècle, *'Ibar*, VII, 275/*Berbères*, IV, 265.

Notre auteur, moins perspicace pour ces chevaux que pour la lance, n'ajoute point, ce qu'il convient pourtant de mettre en relief, que ces animaux d'apparat étaient, tout aussi bien que l'arme, un attribut de la souveraineté[1].

Enfin, symboles souverains les plus visibles ou les plus bruyants, les plus généralement répandus aussi dans le monde de l'Islam, étendards *(bunūd)* et tambours *(ṭubūl)* accompagnaient, dans ses sorties solennelles, le sultan ḥafṣide. Les tambours, a noté Adorne, étaient de très grande taille, et leur musique se doublait, comme l'avait écrit Ibn Faḍlallah dès le siècle précédent, de celle de trompes et de clairons *(būqāt, nafīr)* retentissants. Des étendards, aucun modèle, aucune reproduction ne nous sont parvenus, tandis que nous possédons quelques drapeaux marīnides ; mais nous savons, toujours par le même auteur oriental, que parmi les étendards ḥafṣides portés dans les défilés se détachait, à part, plus près du sultan et tenu par un homme à cheval, un étendard de couleur blanche, l'« étendard vainqueur » *(al-'alam al-manṣūr)*. C'est avec raison que l'on a voulu retrouver dans cet étendard blanc celui des Almohades, de la même couleur, reproduisant à son tour celui que les Fāṭimides avaient adopté. Cependant cet étendard royal, ainsi mis en vedette, n'était point le seul qui fût porté en l'honneur du monarque ḥafṣide et à proximité immédiate de sa personne : Ibn Faḍlallah fait suivre le sultan des « étendards de chaque tribu ; car chacune d'elle, dit-il, a son étendard qui se distingue par une inscription, par exemple : Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, ou le pouvoir est à Allah, et inscriptions analogues » ; et, il écrit, un peu plus loin, traitant toujours du Ḥafṣide : « Il y a sept étendards qui sont portés en son honneur ; derrière lui, celui du milieu est blanc ; et à côté de lui, il y en a un rouge, un jaune et un vert »[2]. De ces données, légèrement divergentes, mais qu'il n'est pas impossible de concilier, il semble ressortir que la souveraineté ḥafṣide avait pour emblème un groupe de sept étendards : celui du milieu de couleur blanche, étendard propre de la dynastie, représentait la famille ḥafṣide et sans doute, avec elle, la tribu entière des Hintāta dont elle était issue ; les six autres qui l'encadraient, un rouge, un jaune et un vert de chaque côté, représentaient les autres tribus almohades, qui avaient constitué à l'origine le noyau central de l'État. Si la couleur blanche de l'étendard royal

1. Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 213-4.
2. *Masālik*, pp. 10-11/115-6.

a pu recevoir une explication satisfaisante, il est sans doute plus téméraire de vouloir justifier le choix des trois autres couleurs précitées ; l'essentiel est assurément de noter le chiffre de sept, conservé avec soin comme porteur de baraka, et de remarquer, plus encore, le traditionalisme almohade de la conception ḥafṣide qui offrait comme symbole de la souveraineté le faisceau des emblèmes des vieilles tribus unitariennes[1].

Les renseignements d'Ibn Faḍlallah valent pour la première moitié du XIVe siècle. Le symbolisme des étendards ḥafṣides a-t-il subi par la suite de très sensibles modifications ? On est en droit de le penser, si l'on songe à un passage inédit d'Adorne qui, parlant du croissant dans les armoiries de l'Islam, déclare que « le Grand-Turc porte un croissant rouge sur fond blanc, tandis que le roi de Tunis en porte un d'azur sur champ d'or, et celui de Bougie deux croissants »[2]. D'or au croissant d'azur, tel aurait donc été, dans la deuxième moitié du XVe siècle, le blason du sultan de Tunis ; mais, alors, selon toute apparence, ces armoiries ne devaient-elles pas figurer sur l'étendard royal ? On le croira d'autant plus volontiers que des cartes géographiques européennes de la fin du XIVe siècle et du XVe signalent Tunis, comme plusieurs autres cités du monde musulman — mais non point toutes —, par une bannière où est dessiné un croissant[3]. Au XVIe siècle, le croissant, simple ou triple, figure sur le blason des derniers Ḥafṣides, sous une couronne et au-dessus de trois armes blanches : dague entre deux poignards ou lance entre deux épées[4]. Ce symbole archaïque du croissant, abondant dans l'Afrique punique ou romaine, adopté par les Fāṭimides, attesté sur les drapeaux marīnides et naṣrides[5], répandu ensuite par les Ottomans, a donc dû aussi jouer son rôle dans l'Ifrīqiya de la fin du moyen âge et du début des temps modernes. Faut-il y voir le résultat d'une influence turque, ou simplement une tradition fort ancienne dans le pays ?

1. *Prolégomènes*, II, 52 ; *Masālik*, pp. LI-LIII. Au milieu du Xe siècle, des révoltés contre les Fāṭimides, en Ifrīqiya, avaient *sept* étendards : trois jaunes, un rouge, un vert et deux blancs ; *Ma'ālim*, III, 38-9. Parmi les pavillons de la Tunisie moderne, l'un d'eux, signalé en 1813, portait des bandes horizontales : vert, rouge, blanc, rouge, vert ; Hugon, *Les emblèmes des beys de Tunis*, Paris, 1913, p. 55, n. 1.

2. Adorne, ms. Bibliothèque municipale de Lille, n° 330, p. LXIII, col. b.

3. Par exemple la mappemonde des frères Pizzigani, en 1367 (à Tunis, croissant montant, blanc sur fond rouge), et la Carte Catalane de 1375 (de Bône à Gafsa, pour chaque localité, un croissant montant).

4. Monchicourt, dans *Revue Tunisienne*, 1936, p. 206.

5. Sur ces drapeaux, voir principalement Amador de los Rios, *Trofeos militares de la reconquista*, Madrid, 1893.

La question se pose : il ne paraît point possible de la résoudre présentement[1].

De ce qui a été dit un peu plus haut de la couleur blanche de l'étendard sultanien au XIVe siècle, il serait faux probablement d'induire que le blanc ait été, en d'autres manifestations, la couleur de la dynastie. Rien ne prouve que les Ḥafṣides aient affectionné d'une manière générale, comme d'autres dynasties musulmanes, une couleur déterminée : en tout cas, cela n'apparaît point dans leur habillement. Quant à l'usage de leur chancellerie, qui réservait aux écrits rédigés au nom du souverain le papier jaune[2], sans doute ne faut-il y voir qu'une commode discrimination, analogue à celle qui, de nos jours, réserve en France la couleur blanche aux affiches de l'Administration[3]. La véritable marque de souveraineté par laquelle la chancellerie ḥafṣide distinguait les écrits sultaniens ne résidait pas dans la nuance du papier, mais dans le tracé d'une formule déterminée *('alāma)*, dont il sera parlé ultérieurement. Cette pratique de la *'alāma* réduisait naturellement beaucoup l'emploi du sceau ou bague à cachet *(ḫātam)*, insigne important de la souveraineté sous un certain nombre de dynasties musulmanes, passé sous silence, à l'ordinaire, lorsqu'il s'agit des Ḥafṣides et de leurs actes de chancellerie.

Les attributs matériels de la souveraineté trouvent leur complément indispensable dans les marques extérieures de respect que les hommes dispensent, par le geste et la parole, à celui d'entre eux qui est revêtu de l'autorité suprême.

Point n'est besoin d'insister sur la place d'honneur, la plus centrale ou la plus en vue, qu'occupait le sultan-calife ḥafṣide dans les cortèges ou dans les assemblées. On soulignera seulement quelques-uns des gestes qui nous sont rapportés comme des témoignages du respect dû à sa personne. Il ressort de deux textes ḥafṣides qu'il était d'usage, pour qui rencontrait inopinément le monarque, de descendre, le cas échéant, de sa monture et d'ôter de dessus son turban le châle dont celui-ci était recouvert ; le souverain, d'ailleurs, s'il était porté à la bienveillance, interrompait

1. Voir en dernier lieu Sakisian, dans *Syria*, 1941, pp. 66-80, avec deux références aux cartons de Vermeyen pour la Tunisie en 1535.

2. *Masālik*, p. 18/121 ; Giménez Soler, *Documentos*, p. 254 ; Amari, *Diplomi*, p. 419 ; Mas-Latrie, *Traités*, p. 143 ; Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 218.

3. Que l'on songe aussi aux Livres jaunes, blancs, bleus..., recueils de documents diplomatiques publiés à notre époque par les chancelleries, chaque État ayant adopté une fois pour toutes l'une de ces couleurs.

immédiatement ces actes d'humilité[1]. Dans les audiences données par le sultan, nous avons trois attestations précises, pour la première moitié du XIVe siècle, que l'on baisait le sol devant lui : c'est ce que fit le voyageur andalou Ḫālid al-Balawī, après avoir récité un poème à Abū Bakr ; c'est ce que fit aussi, devant le même sultan, en marque de soumission il est vrai, son propre fils Abū 'Abdallah, gouverneur de Constantine, venu le visiter à Tunis[2] ; enfin, dans le traité conclu avec Venise en 1305, la clause autorisant le consul de cette puissance à se faire recevoir au moins une fois chaque mois par le sultan énonçait cette faveur comme suit : « quod consul eorum possit osculari amplum tapetum regis »[3]. Faut-il interpréter comme exceptionnel chez les Ḥafṣides, comme limité à certaines catégories sociales ou à certaines circonstances, le vieux geste oriental — persan, puis 'abbāside — du prosternement[4] ? L'hypothèse, encore que très douteuse, peut être formulée, tandis qu'on n'hésitera pas à regarder le baise-main, si vivace dans tout l'Islam, encore aujourd'hui en vigueur chez les beys de Tunis, comme ayant fait partie du protocole ordinaire de la cour ḥafṣide[5].

Lorsqu'on parlait ou écrivait au sultan ḥafṣide, on s'adressait à lui de préférence à la troisième personne du singulier ou à la deuxième personne du pluriel ; cette dernière forme de politesse apparaît d'ailleurs, dans l'arabe du moyen âge, comme d'un usage courant dans les chancelleries de l'Occident musulman[6]. On apostrophait le monarque à l'aide de son titre califien « émir des croyants » *(amīr al-mu'minīn)*, ou bien « notre maître » *(maulānā)*, sans doute aussi « notre seigneur » *(sīdnā)*, dont les Tunisiens, encore de nos jours, qualifient couramment leur bey. Dans certaines cérémonies publiques on saluait le Ḥfaṣide d'un cri collectif

1. *Fārisiyya*, p. 384 ; *Ma'ālim*, IV, 216.

2 Balawī, f° 204 a ; *Fārisiyya*, pp. 386-7 : Abū 'Abdallah se tient *debout* devant son père pour lui présenter les personnes de sa suite que celui-ci ne connaissait pas. Pour prendre la parole au majlis du sultan, le chambellan Ibn Tafrāgīn *se lève ; Ma'ālim*, IV, 221. Les poètes récitant des vers devant le sultan se tenaient *debout* ou *assis* selon « ce dont on les avait jugés dignes » ; *Masālik*, p. 26/130. Au cours d'une séance officielle chez le sultan, les assistants sont les uns *debout*, les autres *assis ;* ms. Rabat 1424, f° 89 b.

3. Mas-Latrie, *Traités*, p. 215. « Amplum tapetum » est l'arabe *bisāṭ*. La formule ne se retrouve plus dans les traités postérieurs : faut-il en conclure que l'usage ait été modifié ?

4. L'orthodoxie musulmane prescrit le prosternement devant Dieu, mais le réprouve devant les hommes ; voir à ce sujet un fait tunisois significatif dans I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 393.

5. Voir plus haut, à propos de l'investiture, et cf., au sujet du baisemain, Balawī, f° 204 a-b.

6. Cf. Tisserant et Wiet, dans *Hespéris*, 1926, p. 29.

et officiel : quand il traversait la cour du palais pour se rendre à la mosquée de la Kasba à l'occasion de la prière du vendredi, sa garde turque personnelle s'écriait très fort, d'une seule voix, d'après Ibn Sa'īd, au XIIIe siècle : « Salut sur vous ! » *(Salām 'alaikum)*[1]. Dans une circonstance analogue, le sultan 'Uṯmān étant sur le point de pénétrer dans la Grande-Mosquée de Tunis, le voyageur égyptien 'Abdalbāsiṭ a entendu les divers groupes devant lesquels il passait le saluer successivement du cri stéréotypé : « Salut ! Que Dieu te donne la victoire ! » *(Salām, naṣaraka llah)*[2]. Cette formule n'annonce-t-elle pas d'assez près le « *Allah yanṣur sīdnā* » beylical d'aujourd'hui ?

Notons enfin ici que dans le langage officiel tout ce qui était propre au souverain, à son palais, à l'Administration était qualifié d'épithètes louangeuses — quelquefois aussi optatives — rappelant celles que l'on a signalées plus haut à propos de sa personne elle-même : « élevé » *('alī)*, « généreux » *(karīm)*, « fortuné » *(sa'īd)*, « béni » *(mubārak)*, se disaient fréquemment des choses sultaniennes, avant tout de la Cour et de la salle du Conseil, appelées « la Porte » *(al-Bāb)* ou « le Tapis » *(al-Bisāṭ)*[3]. Ainsi le respect dû au monarque rayonnait sur les objets et institutions alentour, dans le style protocolaire, sans doute aussi, en quelque mesure, dans la conscience du public. Et cette attitude révérencieuse avait sa traduction matérielle dans des gestes comme celui que rapporte Adorne du caïd de Sousse : ce haut fonctionnaire, recevant des mains du chrétien une lettre de sauvegarde émanée du sultan 'Uṯmān, posa la missive sur sa tête, puis la baisa avant de l'ouvrir[4].

3. *Fonctions, autorité, succession.* — La qualité de califes à laquelle ont prétendu la plupart des monarques ḥafṣides faisait d'eux, en vertu même de la conception de la souveraineté dans l'Islam, les chefs suprêmes des populations soumises à leur autorité. Leur pouvoir était fort étendu, englobant l'administration religieuse comme toutes affaires civiles et militaires, s'exerçant sans intervention légitime ni contrôle de la part de l'ensemble de leurs

1. *Masālik*, pp. 12/117. La même salutation était dite à haute voix, à distance, par les ministres, chaque fois qu'ils entraient dans une pièce où se trouvait le souverain, cf. *ibid.*, p. 24/128-9.
2. Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 91.
3. On trouve de très nombreux exemples dans Amari, *Diplomi*, et *Fārisiyya*. L'épithète : « vainqueur » *(manṣūr)* est fréquente à propos des choses de l'armée.
4. Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 222. Voir un exemple analogue, pour les Marinides, dans *Masālik*, trad., p. 220.

sujets *(ra'iyya)*. Mais si, dans le domaine de l'exécutif, ils jouissaient ainsi d'une très large liberté d'action, cette sorte d'autocratie trouvait ses limites en matière législative et judiciaire. La législation de l'État se confondait en principe avec le droit musulman orthodoxe, élaboré sur des bases religieuses par des générations de juristes, et d'un caractère impératif en dépit de ses divergences et de ses quelques possibilités d'évolution. La justice était le plus souvent rendue par des hommes de religion qui appliquaient, dans la forme et au fond, la loi religieuse, influencée seulement dans une certaine mesure par des coutumes locales non codifiées.

Cependant le pouvoir judiciaire était, à plusieurs titres, sous la dépendance étroite du souverain : tout juge religieux était nommé par lui ou en son nom, et n'exerçait sa magistrature qu'en vertu d'une délégation toujours susceptible d'être annulée ; toute affaire pouvait être retenue ou évoquée devant le monarque, par ailleurs maître absolu d'une justice pénale laïque redoutée. Dans la judicature importante de la répression des abus, son rôle de grand juge apparaît mieux encore, car il se plaisait d'ordinaire à l'assumer personnellement.

On peut discuter au contraire si une parcelle du pouvoir législatif était entre les mains du chef de l'État. Il ne semble pas que les musulmans du moyen âge en eussent convenu ; et sans doute en effet y a-t-il lieu de considérer uniquement comme des actes exécutifs les règlements et décisions émanés de son autorité souveraine. Leur portée paraît être demeurée toujours restreinte dans l'espace et le temps, limitée à des questions de finances et d'administration : rien de ces « lois laïques » *(qānūn*, pl. *qawānīn)*, de plus en plus considérables, qui fleurissent dans l'Islam moderne et tendent — tout en évitant de se mettre en contradiction ouverte avec la Loi religieuse ou *Šarī'a* — à la supplanter. S'il arrivait au Ḥafṣide de compléter sur quelques points cette Loi religieuse ou même de la violer, notamment en matière fiscale, avec l'excuse de la nécessité, il la respectait hautement dans l'ensemble, en reconnaissait la valeur éminente et éternelle, et il n'eût point admis lui-même l'idée de la codifier à sa manière, encore moins de la remplacer ou de la corriger définitivement par des textes émanant de lui.

Les documents écrits par lesquels il manifestait sa volonté — en dehors des accords conclus avec les puissances étrangères — sous une forme officielle et impérative se ramenaient, autant que

l'on puisse en juger, à trois catégories. *Amr*, proprement « ordre » ou « ordonnance », se disait sans doute de tout édit ou règlement administratif comme on l'emploie de nos jours encore pour tout « décret » beylical. La décision ou « rescrit » qui intervenait dans des affaires particulières, sur la demande des intéressés ou sur la proposition de l'administration compétente, s'appelait *tauqī'*[1]. Était qualifié du nom de *ẓahīr*, qui a fait fortune au Maroc dans un sens plus large, le « diplôme » ou « lettre patente », portant par exemple nomination de fonctionnaire, concession foncière, recommandation et sauvegarde pour des déplacements. Il nous est difficile d'affirmer que la chancellerie a toujours nettement distingué ces trois sortes d'actes ; du moins la terminologie offerte par nos textes autorise-t-elle, à ce qu'il semble, une pareille classification.

Les nominations de fonctionnaires, faites par *ẓahīr*, ne comportaient point, comme en Égypte, la cérémonie solennelle du revêtement d'une robe d'honneur. Il paraît toutefois avoir subsisté quelque chose de cet ancien rite, qui symbolisait la délégation à autrui d'une parcelle de la souveraineté : deux exemples nous montrent des personnages religieux[1] appelés à des emplois publics, auxquels le sultan fait remettre un costume à cette occasion ; mais ce cadeau d'entrée en charge ou d'investiture, dont nous ne savons d'ailleurs s'il était d'un usage constant, tendait à se confondre avec ces dons en nature que le monarque accordait à tout particulier — aux gens de lettres par exemple — ayant mérité sa faveur. Ibn Faḍlallah affirme, sur la foi d'un informateur, que la *kiswa* décernée par le Ḥafṣide à tout favori n'était pas un costume confectionné, mais qu'elle consistait seulement en pièces d'étoffe à assembler au gré du bénéficiaire[2] : cette assertion, peut-être exacte dans certains cas, est malaisément conciliable avec des faits précis qui nous sont rapportés[3].

Avec ces dons effectués par le monarque nous touchons à l'un de ces aspects de la fonction souveraine qui apparaissent, dans un régime absolutiste, comme liés à elle le plus nécessairement. Le chef suprême rachète son autocratie en dispensant à ses courtisans et thuriféraires, à ses serviteurs les plus fidèles, à diverses

1. *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, p. 37 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 470.
2. *Masālik*, pp. 20/124.
3. Notamment *Iḥāṭa*, I, 82, à propos d'al-Mustanṣir et du poète I. Ḥāzim al-Qarṭājannī. Voir au contraire un exemple beaucoup plus tardif, sous un bey du XVIIIe siècle, dans le sens de l'assertion d'I. Faḍlallah *Revue Tunisienne*, 1895, p. 342.

catégories de pauvres, d'hommes de lettres ou de religion, aux œuvres pies, la manne de ses bienfaits matériels, d'autant plus appréciés que leur importance et leur répartition ne dépendent que de son bon vouloir. Mais, si une grande part d'arbitraire préside à ces distributions généreuses, l'intérêt de l'État et la coutume les orientent dans une direction déterminée, et surtout leur principe même est trop ancré dans l'esprit du public pour qu'il puisse être méconnu impunément. Ainsi, l'on aboutissait à la notion d'une sorte de souverain-providence. Assurer la sécurité et l'ordre par son armée et par sa justice, telles étaient assurément les deux tâches essentielles du souverain ; mais, aux yeux de bon nombre de ses sujets, il ne lui incombait pas avec moins de rigueur d'aider à vivre par ses largesses certains groupes ou individus.

Le souverain ḥafṣide, qu'il fût le maître de Tunis, ou seulement de Constantine ou de Bougie, résidait avec sa famille, une partie de ses troupes et de ses fonctionnaires, dans la citadelle ou Kasba de sa capitale, petite ville forte accolée à la grande cité. Mais il possédait également, à une faible distance, une ou plusieurs propriétés d'agrément, entourées de parcs, où il se rendait à sa guise. Nous avons signalé ainsi, sur la rivière de Bougie, le Rafī' et le Badī', créés déjà par les Ḥammādides, et, dans la proche banlieue de Tunis, plusieurs fondations de l'époque ḥafṣide. Parmi ces dernières, le Bardo n'était encore au xve siècle qu'une demeure accessoire et temporaire du sultan. Au début du xvie siècle ou à l'extrême fin du xve, sans doute avec la construction de la 'Abdalliyya, s'institua pour le souverain l'usage, qui a prévalu jusqu'à ce jour, de passer l'été à La Marsa[1].

Le souverain, du moins s'il s'adonnait à son métier avec conscience, avait son temps très pris par ses occupations officielles. Une part importante de sa vie quotidienne s'écoulait parmi ces séances *(majlis*, pl. *majālis)*, publiques ou privées, où étaient adoptées décisions politiques et judiciaires, où étaient accueillis plaignants, panégyristes et autres visiteurs, où étaient débattues — car cela encore était regardé comme une fonction normale du chef de l'État — des questions de littérature et de droit. Il n'était point d'usage que le souverain reçût les gens du dehors en tête à tête ; les audiences prenaient volontiers un tour solennel, en présence de dignitaires et d'habitués de la cour. Quels que fussent d'ailleurs les participants à ces séances sultaniennes, hauts fonc-

1. Léon, III, 150.

tionnaires ou chefs de tribus, hommes de religion, lettrés, familiers divers, ils étaient tous jaloux de leurs prérogatives individuelles ou collectives en matière de protocole et de préséance ; et il s'était établi, principalement sans doute sous al-Mustanṣir, un cérémonial assez minutieux, véritable étiquette de cour qu'au siècle suivant, au nom de la « coutume », les B. Tafrāgīn, père et fils, ont prétendu défendre, et qu'ils ont en réalité, pour accroître leur propre prestige et celui de la dynastie, encore renforcé et étendu[1].

L'émir Abū Zakariyā' Ier, en dehors de la prière du vendredi à laquelle il assistait régulièrement, et de l'audience spéciale de justice qu'il tenait chaque samedi à l'imitation de son père 'Abdalwāḥid, observait, les autres jours de la semaine, l'emploi du temps suivant. Le matin, de bonne heure, il se rendait dans le local de la Kasba dit « la Médersa », et il y mandait le ministre de la guerre ou vizir du jund, qui l'informait des choses de l'armée. « Il lui donne ensuite l'ordre d'introduire ceux des cheikhs du jund ou des Arabes qu'il désire voir, ou les personnages qui ont affaire au vizir du jund. Puis il lui ordonne de faire entrer le ministre des finances... Celui-ci s'approche du sultan, tandis que l'autre se retire à l'écart pour ne point entendre la conversation. Puis le ministre des finances sort et convoque les personnes qui ont des rapports avec son service. Ensuite l'intendant général apporte l'état des subsistances de l'armée et le montre au vizir du jund pour qu'il voie s'il y manque quelque chose ». L'émir passait alors dans une autre salle, où il recevait le chef et les principaux secrétaires de sa chancellerie, qui lui communiquaient toutes nouvelles administratives et notaient ses ordres au sujet des pièces à rédiger ; puis on introduisait les ulémas et les lettrés qu'avait agréés Abū Zakariyā' et avec lesquels il se plaisait à s'entretenir. Cette séance terminée, il se retirait dans ses appartements jusque vers le milieu de l'après-midi ; il consacrait ensuite les dernières heures de la journée, dans une salle différente de celles où il s'était tenu le matin, « à régler les affaires intérieures de son palais ». A la tombée de la nuit, enfin, il allait « à ses plaisirs »[2].

Bien qu'on nous précise l'emplacement des principaux groupes

1. *Berbères*, III, 20-1, 24, et, dans un sens plus large, *Fārisiyya*, p. 401, *Daulatain*, p. 92/170.

2. *Masālik*, pp. 24-6/128-130, et I. Šākir, II, 321, avec quelques divergences de détail. Ce dernier parle d'un repas qui, à l'occasion des audiences du matin, aurait été offert aux assistants : indication étonnante, et isolée. — Selon *Adilla*, p. 44, Abū Zakariyā', après un majlis, convoquait derrière la salle d'audience, par la porte dite *bāb as-sarf*, les personnages qu'il entendait punir.

de dignitaires à l'audience publique de justice du samedi sous Abū Zakariyā' — les parents de l'émir à sa droite, les cheikhs almohades à sa gauche, les hauts fonctionnaires devant lui[1] —, le protocole devait être encore assez sommaire, destiné à ne se développer pleinement que sous le califat. Il apparaît, dans la première moitié du XIVe siècle, comme réglé déjà dans les détails, à la fois plus strict et plus pompeux. Sous Abū 'Aṣīda, en 701/1302, les fuqahā' et cadis de la capitale, qui, en vertu de la coutume, allaient saluer le calife à l'issue de l'audience du samedi, attendaient sa sortie, « rangés par catégories » *(kullu ṣinfin minhum ma'a ṣinfih)*, dans des pièces à eux réservées ; une autre salle était pour les « gens du conseil »[2].

Un peu plus tard, Ibn Faḍlallah pouvait insister sur ce cérémonial formaliste et prétentieux qui régnait de son temps à la cour de Tunis. Il souligne ce déploiement de solennité et indique la position respective, dans les séances officielles, des cheikhs almohades selon leur hiérarchie. « Quand le sultan, ajoute-t-il, donne un ordre, le vizir du jund le transmet à un autre officier debout derrière lui ; celui-ci le transmet à un autre et ainsi de suite jusqu'à ce que l'ordre du sultan soit entendu à la porte du palais, après avoir été transmis de bouche en bouche »[3]. Vers la même époque, en 734/1334, la réception protocolaire à Tunis par Abū Bakr de son fils Abū 'Abdallah, gouverneur de Constantine, et de la suite de celui-ci, nous renseigne sur la préséance adoptée. Furent introduits successivement auprès du calife, et présentés par Abū 'Abdallah lorsque son père ne les connaissait point déjà : le caïd-mazwār, puis trois hommes de science ou de religion (le cadi, le cheikh Ibn Qunfuḏ, le médecin), puis le secrétaire, puis le restant des caïds et des familiers, enfin « les notables d'entre les cavaliers »[4].

Le XVe siècle a-t-il apporté un changement sensible dans la besogne quotidienne du souverain et l'étiquette de la cour ? Nous n'avons là-dessus aucune donnée relative au règne brillant d'Abū Fāris ; mais de 'Uṯmān nous savons, par un témoignage de 1470, qu'il répartissait méthodiquement ses occupations et loisirs entre les jours de la semaine : le mardi et le dimanche, au matin, audience publique pour la répression des abus ; l'après-midi, sortie à cheval dans la banlieue ; le lundi et le jeudi, chasse ; le mercredi et le

1. *Masālik*, p. 14/118.
2. *Daulatain*, p. 44/78.
3. *Masālik*, p. 9/113-4.
4. *Fārisiyya*, pp. 386-7.

samedi, visite des localités avoisinantes ; le vendredi — outre la prière — séance de justice ouverte en principe à tous demandeurs[1]. Un autre auteur fait allusion aux « séances » que le même monarque tenait « de jour et de nuit » ; mais les réunions nocturnes qu'il présidait avaient sans doute, d'ordinaire, pour objet des débats de lettrés plutôt que l'administration de la chose publique. Un trait que l'on nous rapporte de 'Utmān à l'occasion d'une affaire de préséance le montre soucieux — ce que nous savions déjà par ailleurs — de favoriser les hommes de religion, et nous prouve une fois encore l'importance que tous attachaient à cette question de place et de rang : dans un majlis sultanien, « un fonctionnaire laïc *(ba'ḍu l-wulāt)* s'assit un jour près de notre maître (le sultan) à la place réservée aux fuqahā' et ulémas ; quand il quitta la salle, (le sultan) dit : est-il donc un savant pour venir siéger à cette place ? C'était une façon de le blâmer pour son geste et de marquer qu'il avait outrepassé son rang *(ṭaur)* »[2].

Présider des assemblées de lettrés et de beaux esprits était, en même temps que l'une des obligations de sa charge, la distraction la plus auguste et la plus honorable que pût goûter en son palais le souverain ḥafṣide. Dans le privé, il pouvait y ajouter, avec les plaisirs du harem, ceux, moins orthodoxes, de la table et de la musique profane. Mais peu nombreux ont été les membres de la dynastie à abuser de ces joies faciles au détriment de leur tâche à la tête du gouvernement. On cite notamment, avec quelque discrétion, comme coupables d'avoir négligé trop souvent leur majlis et les affaires publiques pour s'adonner à des amusements, les deux Abū Isḥāq ainsi qu'Abū Bakr ; peut-être avaient-ils une excuse à cette défaillance : Abū Isḥāq Ier avait pu prendre des habitudes fâcheuses au cours de son exil en Andalousie, et les deux autres furent poussés par l'ambitieux chambellan Ibn Tafrāgīn à lui abandonner la réalité du pouvoir. Ces règnes coïncident d'ailleurs avec la période de faiblesse ḥafṣide. Aucun des grands souverains de la famille ne s'est laissé aller à des excès regrettables de jouissance matérielle, et il est peut-être difficile de trouver dans l'histoire une pareille suite d'autocrates aussi uniformément éloignés du scandale et du stupre, aussi conscients de leur dignité et de leur devoir.

La monotonie de l'existence était rompue par la célébration des

1. Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 206-7.
2. Zarkašī, *Dalūġ*, f° 100 b.

fêtes religieuses, sur lesquelles nous reviendrons, par les grands événements politiques et familiaux, par les déplacements du monarque avec une partie de sa cour. Mis à part les séjours dans les demeures de plaisance de la banlieue et, au printemps, dans l'îlot de Chikli au milieu du lac de Tunis, où l'on vivait sous la tente[1], ces déplacements étaient de nature cynégétique ou militaire. Au XIIIe siècle, al-Mustanṣir chassait à courre dans un vaste parc clôturé qu'il avait fait aménager près de Bizerte ; au XVe, 'Uṯmān, en plus des deux jours par semaine qu'il consacrait à la chasse presque en tout temps, se livrait à ce sport davantage encore de septembre à mars, à une certaine distance de sa capitale vers l'intérieur[2]. Quant aux expéditions militaires destinées à assurer la paix dans les provinces, à lever l'impôt ou à combattre l'ennemi du dehors, le souverain en prenait très souvent lui-même le commandement.

Le départ pour ces longues sorties, comme le retour, ainsi que les deux grandes fêtes religieuses annuelles, donnaient lieu à un défilé solennel du cortège sultanien. Le monarque y apparaissait à cheval, parmi les attributs étalés de sa souveraineté, entouré de ses parents et de sa garde, précédé des cheikhs almohades, de la milice urbaine, parfois du grand-cadi, et suivi du gros de ses troupes. Au XIVe siècle, il est précisé que deux hommes à pied, armés du sabre, tenaient chacun l'un de ses étriers ; quelques cavaliers seulement s'avançaient près de lui : tels le porte-drapeau sultanien et les officiers, sans doute almohades, qui avaient le commandement des étendards et des tambours ; tous les autres hauts dignitaires allaient d'abord à pied, ne se hissant sur leur monture qu'après avoir parcouru un certain trajet[3]. Sous 'Uṯmān, au XVe siècle, les acclamations du public et le bruit des armes à feu tirées à blanc s'ajoutaient au battement des tambours[4], et la parade se transformait en une manifestation tapageuse de force et de communion de la population citadine avec le souverain et avec l'armée.

En dépit de l'apparat des cortèges et du faste tout relatif introduit dans la vie de cour par al-Mustanṣir, jamais les Ḥafṣides, en aucune circonstance, n'ont déployé cette opulence et ce luxe déme-

1. *Masālik*, p. 7/110.
2. *Berbères*, II, 338 ; Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 212.
3. *Masālik*, pp. 10-1/114-6.
4. Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 214-5.

surés dont s'est enorgueilli, à travers les siècles, plus d'un potentat musulman. La modération de leurs goûts somptuaires, conforme d'ailleurs à la stricte orthodoxie comme à la tradition almohade dont ils se réclamaient, ne pouvait qu'être vue d'un œil favorable par l'ensemble de leurs sujets. Le peuple, de même, devait apprécier hautement leur attitude pieuse qui, en dehors des occasions proprement religieuses, était particulièrement saisissante dans les déplacements militaires. Au XIVe siècle, le Ḥafṣide était escorté d'un groupe de lecteurs du Coran qui, pendant la marche récitaient à haute voix des passages du Livre sacré, comme cela s'était pratiqué chez les califes de Marrakech. Toujours suivant l'exemple des Mu'minides, le sultan lui-même, au départ comme à l'arrivée aux étapes, prononçait une invocation à Allah, à laquelle le vizir du jund, puis tous les autres assistants répondaient « amen » *(āmīn)*[1]. Au siècle suivant, 'Uṯmān « avait désigné quelqu'un de son entourage pour lui rappeler à haute voix, lorsqu'il montait à cheval, la mort et l'anéantissement final »[2]. En 877/1472, il décida, en sus de ses libéralités habituelles envers les gens de religion, de distribuer mille dinars d'or aux étudiants des médersas chaque fois qu'il partirait à la tête de son armée ; et, trois ans plus tard, alors qu'il allait lever le camp près de la capitale pour quelque expédition, nous le voyons offrir un festin au peuple, s'assurer lui-même que les ulémas étaient servis les premiers, et répondre aux vœux que ceux-ci venaient lui présenter par le geste rituel des mains ouvertes et le mot « amen »[3]. La bénédiction céleste n'était-elle pas captée de la sorte en même temps que la bienveillance du public ?

Les poètes, enfin, jouaient leur rôle dans ces cérémonies[4]. Pour le départ du sultan comme dans la célébration des fêtes, ils étaient toujours disposés à déclamer en vers louanges et souhaits de prospérité. Au retour, lorsque le voyage s'était heureusement effectué, ils étaient au nombre de ceux qui sortaient en foule au-devant du monarque pour le féliciter et l'accueillir[5]. Leurs dithyrambes d'une sincérité douteuse ne trompaient sans doute personne ; mais ils faisaient partie des manifestations tradition-

1. *Masālik*, p. 11/116 ; Marrākušī, p. 249/293-4.
2. Jannābī, *apud* Fagnan, *Extraits inédits*, p. 323.
3. Zarkašī, *Bulūġ*, f°s 100 b-101 a, 103 b.
4. *Masālik*, p. 25/130.
5. C'était un usage général que les citadins sortissent de leur ville à la rencontre des personnages auxquels ils désiraient témoigner honneur ou soumission.

nelles de bon augure, et ils étaient regardés comme nécessaires pour soutenir l'éclat de toute dynastie[1].

On constate par les notations qui précèdent que le souverain ne s'isolait pas à l'instar de certains monarques orientaux cachés au fond de leur palais, où l'imagination des foules, savamment entretenue, auréolait de mystère et de gloire leur personne sacrée. Les Ḥafṣides se sont tenus plus près du peuple, se montrant à lui en maintes circonstances, lui laissant un accès possible jusqu'à eux à travers les mailles d'un protocole qui, pour sérieux qu'il fût, n'était point d'une décourageante sévérité. Lorsque, par exception, Abū Bakr « se déroba aux regards » de ses sujets, ce fait, nous dit-on, « agita les langues des Tunisiens », mécontents de cette dérogation au comportement de ses prédécesseurs[2]. Sous le même règne, le chambellan Ibn Tafrāgīn s'attira la haine des notables et du ̦cadi de Bougie en multipliant les obstacles devant quiconque avait le désir d'être présenté au sultan[3].

Le titre de calife valait au souverain un prestige religieux renforcé par la grande piété dont firent montre presque tous les membres de la dynastie. Peu de nos textes laissent entrevoir si ce prestige se teintait d'une idée de « baraka », d'une notion magique de porte-bonheur : il n'est pas sûr que l'Est de la Berbérie ait conservé au moyen âge, touchant la personne du chef de l'État, de pareils concepts aussi vivants qu'ils sont restés au Maroc jusqu'à nos jours[4]. Mais, quelles que fussent les raisons profondes et la nature du respect consenti au souverain, son caractère de précarité éclate aux yeux. La théorie orthodoxe du califat s'écarte très sensiblement elle-même de la doctrine, soutenue ailleurs, du droit divin : le calife, *en principe* élu par la communauté musulmane, est toujours susceptible *en principe*, s'il commet des fautes graves, d'être renié par elle et déposé ; aucune onction, aucun sacre ne confère à son statut éminent la perpétuité ; l'hommage de la bai'a, qui est à l'origine de son pouvoir, ne crée pas non plus de lien individuel presque indissoluble, comme entre vassal et suzerain féodaux : il est seulement la marque d'une investiture au nom de la collectivité, et la promesse d'une obéissance subordonnée à cette volonté collective des croyants.

1. Sur la fonction sociale et politique de la louange, on peut lire avec fruit certaines pages récentes de Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943.
2. *Masālik*, pp. 14-5/118.
3. *Berbères*, III, 21.
4. Voir cependant ci-dessus, p. 21, énoncée dans le prône officiel, l'idée parfaitement orthodoxe de la bénédiction attachée aux « bonnes intentions » du souverain.

Le souverain proclamé de la sorte a pour contrepoids à son absolutisme de ne demeurer légitime que pour autant qu'il reste dans la « voie droite » et qu'il continue à être accepté. Les juristes, il est vrai, tout les premiers, ont mis l'accent sur l'obligation d'obéir aux « détenteurs de l'autorité » *(wulāt al-amr)*, plus spécialement aux imams-califes, tant que ceux-ci respectent les règles fondamentales de la religion ; ils ont défendu de leur mieux la légitimité des monarques qui favorisaient leur propre caste et l'orthodoxie. Au XIVe siècle, le célèbre mufti tunisien Ibn 'Arafa, consulté sur la situation légale d'un compétiteur du calife, répondit qu'il fallait traiter tout insurgé en « brigand » *(muḥārib)* et le mettre à mort[1]. Cette opinion contestable, et contestée par le disciple même qui la rapporte, ne risquait-elle pas de se retourner contre la thèse qu'elle voulait servir ? Dans son souci opportuniste en faveur de l'ordre établi, ne fondait-elle pas en droit des exécutions capitales dont furent si souvent victimes, non seulement les prétendants malheureux au trône, mais les sultans déchus, considérés comme des concurrents de ceux qui étaient parvenus à les supplanter ?

Malgré les révoltes, les trahisons et les coups d'État, tout respect des formes légales, tout loyalisme n'étaient pas abolis. On aimait mieux obtenir, si possible, l'abdication en règle du sultan vaincu que de le détrôner sans autre façon[2]. Par ailleurs, la longue durée de plusieurs règnes, parfois au milieu des pires difficultés, prouve l'attachement à leur prince de groupes importants de sujets fidèles, des citadins principalement. Quant aux rébellions elles-mêmes, qui opposaient un prétendant au monarque en place, elles ne pouvaient — sauf imposture sur l'identité du compétiteur — mettre en avant avec des chances de succès qu'un personnage qui fût déjà de sang royal. Les B. Ġāniya, descendants des Almoravides, avaient longuement tenté leur chance en Ifrīqiya contre les Almohades et les premiers Ḥafṣides ; les derniers rejetons des Mu'minides vinrent plus tard briser leur ultime espérance sur les mêmes bords ; mais la plupart des autres concurrents sérieux que les Ḥafṣides eurent à combattre étaient de leur propre parenté. Que de fois les tribus bédouines en rupture de ban ont-elles accueilli ou suscité la candidature d'un parent du monarque ! Elles reconnaissaient par là, non seulement l'utilité du système étatique sultanien, mais aussi

1. Ubbī, *Ikmāl*, V, 204.
2. Voir par exemple *Berbères*, II, 379, 392, 439.

la nécessité de rester fidèle aux Ḥafṣides, si l'on voulait rallier, chez les sédentaires et les nomades, un nombre de suffrages suffisant. Ainsi, l'attachement à la famille régnante était général : on l'a bien vu, d'ailleurs, lors de l'intervention marīnide. Le loyalisme dynastique était, somme toute, plus fort encore que la fidélité envers tel ou tel membre de la dynastie.

Une attitude analogue se retrouve, comme il va de soi, dans l'épineux problème de la succession au trône lors du décès naturel du souverain. On sait quelle fissure cette question représente dans l'édifice du droit public musulman, et le risque sans cesse renouvelé que fait courir à la stabilité de l'État, à sa structure même, le compromis pratiquement nécessaire entre l'idée dynastique et le principe même de l'élection. Le plus souvent, le sultan en exercice, pour prévenir des troubles et parer à une surprise, désignait lui-même son héritier présomptif *(walī l-'ahd)*. Suivant l'exemple d'Abū Zakariyā' Ier, il procédait à cette désignation par un acte de chancellerie auquel souscrivaient les plus hauts dignitaires, et il associait le nom du bénéficiaire au sien dans la khotba[1]. Son fils aîné avait d'ordinaire sa préférence ; mais son choix, au risque de provoquer davantage encore de contestations après sa mort, pouvait se porter également sur un autre de ses enfants, sur un petit-fils, ou, si les circonstances l'y contraignaient, sur un parent plus éloigné au détriment de sa propre progéniture[2]. Lorsque le sultan avait disparu, aucune précaution préalable, non plus que la précipitation avec laquelle on procédait à l'investiture privée du nouveau souverain, n'empêchait les compétitions de se faire jour, et quelquefois de réussir. L'héritier présomptif, s'il était éloigné de la capitale, pouvait se laisser gagner de vitesse par un parent[3]. Presque tout changement de règne était le signal de défections de la part des tribus turbulentes ou de chefs locaux, et de revendications du pouvoir par des prétendants anciens ou nouveaux. Mais, ici encore, il n'entrait dans l'esprit de personne qu'un autre qu'un Ḥafṣide pût devenir le maître officiel de l'Ifrīqiya. Il fallut les bouleversements du XVIe siècle et un certain nombre

1. A l'occasion de l'une de ces désignations, la *Fārisiyya*, p. 366, rapporte qu'« on battit le tambour ».
2. Voir, au chap. II, le cas d'Abū Ḥafṣ Ier.
3. Voir, au chap. III, le règlement de la succession d'Abū Bakr. On notera aussi la ruse d'al-Muntaṣir, petit-fils et héritier d'Abū Fāris : celui-ci étant mort au cours d'une expédition, al-Muntaṣir ramena l'armée en hâte vers la capitale, et il interdit d'abord de divulguer le décès de son aïeul, soi-disant transporté malade en litière, afin d'écarter plus sûrement du trône ses oncles, fils du défunt ; *Daulatain*, p. 114/211.

de conjonctures imprévues pour que la masse de la population se détachât de ces *Ḥafṣiyyūn* ou *Ḥafāṣa*, qui avaient réussi à constituer, pendant quelques siècles, une sorte de dynastie nationale en Ifrīqiya.

II. *L'entourage du souverain*

1. *Famille et serviteurs ; les cheikhs almohades.* — Nous ne nous attarderons pas sur l'entourage familial et domestique du souverain, dont les traits essentiels se retrouveraient aisément dans la plupart des autres cours musulmanes. Le harem d'épouses légitimes et de concubines y occupe une place importante, avec son personnel nombreux de servantes et d'eunuques[1], ses intrigues, sa vie étouffée. Les califes ḥafṣides, d'al-Mustanṣir à 'Uṯmān, ont tous eu pour mères des concubines, d'origine musulmane ou chrétienne. Il ne paraît pas que la dynastie, du moins jusqu'à la fin du XVe siècle, ait recherché des alliances matrimoniales à but politique, ni avec les grands chefs bédouins — selon l'exemple des Almohades et des Marīnides[2] —, ni avec les sultans de Tlemcen et de Fès : les princesses ḥafṣides qui, à la fin du XIIIe siècle et dans la première moitié du XIVe, épousèrent des souverains ou de futurs souverains de ces deux capitales, avaient été demandées en mariage sur l'initiative de leurs beaux-pères ou maris[3], et elles furent accueillies dans leur nouvelle famille avec une déférence marquée[4] ; vers le milieu du XVe siècle, c'est en signe de soumission qu'un 'Abdalwādide vaincu donna de lui-même sa fille en mariage au petit-fils de 'Uṯmān[5].

Tous les parents — dans le sens le plus large — du monarque vivaient de ses largesses et de pensions servies par le Trésor. Ils habitaient pour la plupart au Palais même, à l'exception de ceux qui occupaient un emploi officiel dans les provinces, et, semble-t-il, de quelques-uns qui, dans la capitale même, avaient leurs demeures

1. Cf. Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 207. Les eunuques du Palais s'appelaient-ils *ṭawāšiya*, comme Van Ghistele semble l'indiquer (Brunschvig, *op. cit.*, pp. 232, 246) ? On en douterait à lire I. Ḫaldūn, *'Ibar*, VI, 292/*Berbères*, II, 363, par qui le terme est donné comme égyptien ; mais, au XVe siècle, on le rencontre bien, pour Tunis, dans les *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 441.

2. Cf. G. Marçais, *Arabes en Berbérie*, p. 721, n. 2.

3. En dépit, sans doute, d'une indication contraire d'I. Faḍlallah, *Ta'rīf*, p. 22.

4. G. Marçais, dans son excellente *Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge*, Paris, 1946, parue pendant l'impression du présent volume, vient d'insister à juste titre sur ce trait, pp. 300-2.

5. Cent ans plus tôt, l'un des B. Muznī, de Biskra, avait procédé à peu près de même envers le Ḥafṣide ; *Berbères*, III, 131.

particulières à l'extérieur de la Kasba. Ils paraissent avoir été tous groupés sous l'autorité de l'un d'eux, sorte de syndic, appelé *mazwār al-qarāba*[1]. Tels ou tels proches, des frères notamment, d'une façon très variable selon les règnes, se sont vus associés à l'exercice du pouvoir suprême ; mais c'est surtout dans le gouvernement des provinces que les descendants et collatéraux ont collaboré à la gestion de la chose publique. Tous ces parents mâles étaient gratifiés du titre d'« émir » ; nous avons vu que celui de « *maulāy(a)* » s'est appliqué, à dater de la fin du XIVe siècle, à certains d'entre eux. Leurs enfants, en compagnie de ceux du monarque et des principaux courtisans, recevaient à la cour même une éducation que l'on se plaît à nous dire soignée. On nous montre deux cents « garçons » *(ṣibyān)* à cheval, pris parmi les fils des grands de l'empire, faisant une escorte de pages à Abū Zakariyā' Ier[2]. Il n'est pas inutile de souligner ce que ces contacts — non compris la « parenté de lait » créée par l'allaitement au même sein — ont pu avoir de conséquences politiques lointaines, par les amitiés et antipathies nées de bonne heure entre ces jeunes êtres destinés à diriger plus tard les affaires de l'État[3].

La domesticité attachée à la famille régnante se composait essentiellement d'esclaves et d'affranchis. Les nègres et mulâtres devaient être nombreux parmi ces « mamelouks » : l'eunuque Kāfūr, « intendant du palais » *(qahramān dār)* d'Abū Zakariyā', était sans doute l'un de ces noirs ou sang mêlé[4]. Mais ceux qui, d'ordinaire, issus de cette foule anonyme de « serviteurs du sultan » *(ḫadamat as-sulṭān)*, parvenaient avec le plus d'aisance à un rang enviable à la cour, étaient ces anciens esclaves, renégats chrétiens, les *'ulūj* ou *a'lāj*[5], qui, par ailleurs, dans l'histoire de la dynastie, ont joué un rôle de plus en plus grand dans tous les hauts commandements militaires et civils : l'élévation et la chute du trop puissant « caïd » Nabīl au milieu du XVe siècle sont significatives à cet égard. Le souverain avait en outre, à son service personnel,

1. Il faut lire ainsi l'énigmatique *mazwār al-ġarāba* de *Daulatain*, p. 48/87. Tel devait être aussi le titre de ce prince ḥafṣide dont I. Ḫaldūn dit qu'il exerçait *an-naẓar 'alā l-qarāba*, *'Ibar*, VI, 363/*Berbères*, III, 40.

2. *Masālik*, pp. 13/117. Faut-il assimiler à ces *ṣibyān* les *fityān* du même souverain cités dans *'Unwān Dirāya*, p. 193 ? Les *ṣibyān* se retrouvent sous al-Mustanṣir, *Daulatain*, p. 28/51.

3. *Berbères*, II, 458, 476-7, 479-480.

4. *Berbères*, II, 336.

5. Zarkašī, *Bulūġ*, fos 100 b-101 a, rapporte une scène dans laquelle, sous 'Uṯmān, les *a'lāj* commandent aux *ḫadamat as-sulṭān*. — Sur le rôle des affranchis — parmi lesquels un eunuque — à la cour indépendante de Bougie, vers 1300, voir *Berbères*, II, 419-423.

un ou plusieurs médecins[1]. Il semble aussi qu'il n'ait pas toujours dédaigné la présence de bouffons[2], peut-être nains comme à la cour beylicale d'aujourd'hui.

Nous ne nous étendrons pas non plus ici sur la garde du corps sultanienne, dont nous avons rencontré plus haut l'élément chrétien, et qui se présentera de nouveau à nous par la suite à propos de l'armée. Il y a lieu au contraire de s'arrêter dès maintenant sur un clan d'une importance considérable dans la structure de l'État, et par son origine et par sa position politique éminente aux côtés même du souverain : le clan des « cheikhs almohades », aristocratie militaire formée des descendants des membres de ces tribus « almohades » primitives qui s'étaient ralliées de bonne heure à la cause du Mahdi Ibn Tūmart et de 'Abdalmu'min.

Ces « Almohades », dont faisait partie, on s'en souvient, la famille ḥafṣide elle-même[3], interviennent activement dans les affaires de l'Ifrīqiya dès le temps de la domination mu'minide. Ils fournissent alors des officiers et des gouverneurs, et, en cas de vacance au poste le plus élevé de la province, ils élisent entre eux sur place un gouverneur intérimaire, qui gardera le commandement jusqu'à la décision du calife de Marrakech. Les premiers Ḥafṣides s'appuient sur eux, mais ils s'efforcent, en contre-partie, de les avoir solidement en main : 'Abdalwāḥid exige et obtient le droit de choisir parmi eux à sa guise ses officiers[4] ; c'est Abū Zakariyā' sans doute qui, acquérant l'indépendance, les organise définitivement sous son autorité souveraine, comme l'ensemble de leurs contribules étaient organisés dans l'État almohade lui-même, avec une identique hiérarchie. Quelle meilleure preuve que la monarchie ḥafṣide entendait se substituer au califat mu'minide défaillant ?

Chaque tribu almohade avait à sa tête, comme jadis, un *mazwār*[5],

1. L'émir indépendant de Constantine Abū Bakr qualifie l'un de ces praticiens, son intime, d'*amīn dārinā*, *Fārisiyya*, p. 382 ; c'est probablement, dans la bouche du prince, un titre flatteur plutôt que la mention d'une fonction définie.

2. Voir par exemple, pour Constantine, en 739/1338, à la cour d'un émir semi-indépendant, *Fārisiyya*, p. 388.

3. Les tribus proprement almohades étaient les Harġa, les gens de Tinmāl, les Hintāta, les Gadmīwa, les Ganfīsa, les Haskūra, certains Ṣanhāja, tous originaires du Haut-Atlas dans le sud-marocain, puis les Kūmiyya, contribules de 'Abdalmu'min, venus de la région algérienne actuelle de Nédroma. Les Hintāta sont loin d'avoir tous suivi en Ifrīqiya leurs contribules ḥafṣides : la plupart d'entre eux demeurèrent dans leur habitat primitif, où ils jouèrent, pendant plusieurs siècles encore, un rôle politique assez important ; voir, en dernier lieu, de Cenival, dans *Hespéris*, 4e trim. 1937.

4. *Berbères*, II, 288.

5. Du berbère *amzwar* = « celui qui précède, qui agit et qui est le premier ».

et toutes ensemble obéissaient à un « cheikh des Almohades » *(šaiḫ al-Muwaḥḥidīn)*, que l'on qualifiait officiellement de « cheikh vénérable » *(al-mu'aẓẓam)*. Ce personnage, qui paraît avoir été nommé à vie par le souverain, pouvait appartenir à la famille régnante, comme ce fut le cas plusieurs fois ; il pouvait aussi être nanti par surcroît de l'une des charges les plus hautes du gouvernement, telles que le ministère de la guerre ou l'office de chambellan ; mais, même réduit à son « commandement *(ri'āsa)* des Almohades », il était l'un des plus puissants piliers de l'État. Avec deux autres chefs, il formait le groupe des « Trois » qui s'asseyaient ou marchaient le plus près du sultan. Au-dessous d'eux venait d'abord le groupe des « Dix » — c'est-à-dire, les Trois déduits, de sept personnes, parmi lesquelles, semble-t-il, le « maître des étendards » *(ṣāḥib al-'alāmāt)* et celui des tambours —, puis le groupe des « Cinquante ». C'étaient là les « grands cheikhs ». Les autres Almohades, d'un rang moindre, ou « petits cheikhs », constituaient ce groupe d'officiers, dits *waqqāfīn*, qui, debout, le sabre à la main, entouraient le sultan dans les cérémonies publiques ; n'étaient-ce point les mêmes qui, sous le nom de *maššā'īn*, dans les cortèges, marchaient avec d'autres éléments de la garde devant le souverain[1] ?

Deux traits de cette organisation politico-militaire méritent d'être tout particulièrement soulignés. Chacun de ces cheikhs, même des plus considérables, « ne comptait que pour sa personne », et un auteur oriental tel qu'Ibn Faḍlallah a tenu à marquer la différence très nette qui sépare ce système de celui des Mamelouks du Caire, ce dernier plus proche des conceptions féodales avec ses émirs et les « hommes de suite » équipés par eux. L'autre trait se rapporte à la fiction de l'égalitarisme almohade, qui s'est perpétuée au moins jusqu'au XIVe siècle chez les Ḥafṣides : les soldes de base, considérées comme le revenu commun de la collectivité almohade, étaient réparties à égalité entre tous ses membres, « et le sultan en prenait sa part comme l'un quelconque d'entre eux ». Ces soldes, dites *barakāt* (à peu près « gratifications ») comme aux anciens temps de l'Unitarisme[2], étaient distribuées quatre fois

1. Sur l'organisation et la solde des cheikhs almohades, cf. *Masālik*, pp. 10, 18-9/114-5, 122-4. Le titre d'*aš-šaiḫ al-mu'aẓẓam* est attesté, en outre, au XVe siècle, dans *Daulatain*, p. 118/217.

2. Cf. Colin, dans *Hespéris*, t. X, 1930, p. 119, et Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen âge*, Leyde, 1938, p. 18. Cet emploi du terme *baraka*, confirmé encore pour les Ḥafṣides par *Masālik*, trad., p. 205, se relève aussi dans *Fārisiyya*, p. 13, et Giménez Soler, *Episodios*, p. 305 (« per barcha » : il s'agit de la solde des mercenaires chrétiens de Tunis).

par année lunaire : aux deux grandes fêtes religieuses, en rabī' I et en rajab[1], soit à un intervalle moyen de trois mois. Chacun des bénéficiaires recevait chaque fois trois cents dirhems « anciens », c'est-à-dire un traitement fixe de mille deux cents dirhems. Le montant de ces *barakāt* était approximativement doublé par le produit des concessions foncières consenties aux « grands cheikhs », à raison de dix « *zouïjas* » par tête ; les « petits cheikhs » recevaient eux aussi des terres, d'une superficie moitié moindre, censées en conséquence leur rapporter moitié moins. Le tout se complétait d'une dotation annuelle double, laissée au gré du sultan, et variable selon le rang : partie en argent — on l'appelait « libéralité » *(iḥsān)* —, partie en nature — on l'appelait « générosité » *(mu'āsāt)*[2] — lors de la rentrée des récoltes dans les magasins gouvernementaux.

En dehors de Tunis, des groupes almohades se rencontraient aussi en diverses localités de l'Ifrīqiya. Incidemment, il est parlé du groupe de Téboursouk[3], fait allusion à celui de Tripoli[4]. Ceux de Bougie et de Constantine ont dû être, en province, les plus importants, grandis par le rôle de capitale joué à plusieurs reprises par ces deux cités. Mais, même à Bougie où ces cheikhs almohades ont su quelquefois faire parler d'eux, réagir notamment avec violence contre quiconque prétendait les brimer[5], ils n'atteignaient pas à la puissance de leurs congénères de Tunis[6]. Contre l'emprise excessive de cette caste[7], qui avait commencé par être le meilleur instrument de leur force et de leur prestige, les Ḥafṣides ont eu à se défendre avec persévérance et habileté.

Déjà Abū Zakariyā', auprès duquel les Almohades, et spécialement les Hintāta ses contribules, avaient eu d'abord un si grand crédit, avait contrebalancé, vers la fin de son règne, leur influence par une place plus large faite aux Andalous et aux affranchis. Une réaction, vite matée, tenta d'éclater à sa mort ; et al-Mustanṣir

1. Peut-être, pour ces deux derniers mois, à l'occasion de fêtes religieuses secondaires : le 12 rabī' I (Nativité du Prophète) et le 15 rajab.

2. Et non « consolation », comme dans la traduction de *Masālik*, p. 123. Sur *mu'āsāt*, cf. Dozy, *Supplément*, I, 24, et aussi, pour l'époque almohade, *Mélanges René Basset*, II, 375, 387, ainsi qu'*Hespéris*, 1942, p. 32. Le terme est d'ailleurs connu de la langue du droit et de la religion ; il est associé précisément à *iḥsān* dans I. Nājī, *Commentaire Risāla*, I, 343, dans le sens de « don gratuit ou dépense sans contrepartie en faveur de quelqu'un ».

3. *Ma'ālim*, IV, 146 ; *Berbères*, II, 112.

4. Tijānī, *Voyage*, II, 135-6.

5. Voir ci-dessus, I, 73.

6. *Berbères*, II, 400, 405.

7. Au Maroc, sous les Mu'minides finissants, le rôle des cheikhs almohades pouvait être comparé à celui des Turcs sous les 'Abbāsides ; *Qirṭās*, p. 349.

poursuivit, sans l'accentuer outre mesure, cette politique de limitation de l'autorité « almohade » au profit d'éléments neufs. Sous al-Wāṯiq le recul des « cheikhs » devint manifeste, et même humiliant pour eux : ils devaient faire longuement antichambre chez un ministre qui n'était pas des leurs. Même comme militaires, au cours de ce XIIIe siècle ou au début du XIVe, leur position fut diminuée : la milice chrétienne était jugée plus sûre par le sultan, les contingents arabes plus aguerris ; et, s'il faut prendre à la lettre un passage d'Ibn Faḍlallah, leurs « Dix », dans les cortèges, se voyaient adjoindre « des officiers du jund de même rang » pour former avec eux un groupe spécial, celui des *Irbān*[1]. Cependant, malgré ce partage de leurs prérogatives, il demeurait des circonstances dans lesquelles ils recouvraient, avec une influence prépondérante, leur rôle de mainteneurs de la tradition dynastique et de l'État : dans la succession délicate d'Abū Ḥafṣ Ier et d'Abū 'Aṣīda, ils ont fait prévaloir leur solution. Un peu plus tard, sous le règne d'Abū Bakr, ils accusent une reprise très sensible d'autorité avec l'accession d'un des leurs, Ibn Tafrāgīn, à la direction effective des affaires. Les trois grands monarques Abū l-'Abbās, Abū Fāris et 'Uṯmān, qui ont présidé à la deuxième période de grandeur ḥafṣide, ont persisté à faire du « cheikh des Almohades » l'un des tout premiers personnages de leur gouvernement : la famille hintātienne des B. Abī Hilāl, qui s'était distinguée sous al-Mustanṣir, leur a fourni longuement ses services dans cet emploi. Bien des indices cependant sont là, témoignant que dès la première moitié du XVe siècle la puissance des Almohades, en tant que corps, avait considérablement baissé ; leur nombre, déjà réduit à la suite des enquêtes généalogiques ordonnées par Ibn al-Liḥyānī[2], paraît avoir encore diminué ; le commandement de l'armée, comme l'avait noté déjà Ibn Ḫaldūn[3], et le gouvernement des provinces ne leur étaient plus guère confiés. Quelques exceptions individuelles, en très haut lieu, aidaient, il est vrai, à maintenir la façade debout ; mais, du vivant même de 'Uṯmān, l'institution ne reçut-elle pas un coup sensible lorsque la mort eut enlevé, en 1462, Muḥammad b. Abī Hilāl ? Il semble bien qu'il ait été le dernier « cheikh des Almohades », et que des gens de la classe des affranchis aient

1. *Masālik*, p. 10/114. *Irbān* n'est-il pas le pluriel du berbère *arba* = « enfant, jeune homme », étymologiquement synonyme, en conséquence, de *ṣibyān* rencontré plus haut ?
2. *Fārisiyya*, p. 377.
3. *Berbères*, II, 409.

recueilli l'héritage de certaines de ses fonctions. S'il faut reconnaître, plus tard, les descendants des Almohades dans les cent cinquante cavaliers « maures » que Léon représente comme formant un conseil militaire auprès du « roi de Tunis »[1], ce n'était plus que la survivance vénérable et sans force d'un lointain passé.

Ainsi, dans cette lutte lente et sourde, la volonté sultanienne, à force de souplesse et d'obstination, était parvenue à l'emporter. Il est permis toutefois de se demander si l'affaiblissement définitif de cette caste dominante n'ébranla point l'édifice public. N'était-elle pas l'une des pièces les plus solides de son armature ? Et la monarchie ḥafṣide était-elle apte à évoluer, sans eux, vers une autre structure résistante ? Sans doute les sultans ne couraient-ils plus de la sorte le risque, si proche à l'époque d'Ibn Tafrāgīn, de maires du palais capables de se substituer à eux ; mais précisément, lorsque la crise décisive du plein XVIe siècle fut survenue et que les Ḥafṣides eurent perdu l'audience de leurs sujets[2], il n'y eut plus personne en Ifrīqiya pour leur succéder sans à-coup, pour sauvegarder ou pour rétablir une sorte d'État national.

2. *Les hauts fonctionnaires.* — Les Almohades avaient été naturellement les premiers, peut-être les seuls au début, à fournir les membres de ce conseil ou *šūrā* qui tempère à peine l'absolutisme des monarques musulmans. Ces *ašyāḫ al-bisāṭ* ou *ašyāḫ ar-ra'y*[3] n'avaient pas tardé à recevoir l'appoint de collègues d'une autre origine. Le fonctionnement de cet organisme gouvernemental nous est mal connu ; mais il est certain que par son recrutement laissé à l'entière liberté du sultan, par son mode de siéger en la présence et sous la direction autoritaire du souverain, il ne jouissait d'aucun pouvoir propre. Privé de l'initiative et de la décision, il n'était, somme toute, qu'un comité consultatif timide, sans doute en général très peu franc. Aucune institution nouvelle n'en est sortie, si ce n'est en matière de justice, lorsque les ulémas siégeaient comme principaux acteurs : il y eut là une amorce de différenciation de la *šūrā* sultanienne que nous tâcherons de préciser plus loin et qui était appelée à un intéressant avenir.

Nous ne sommes pas à même de définir la position exacte, par rapport à ce conseil dont ils faisaient sans doute partie, des person-

1. Léon, III, 147.
2. Sur un essai tardif de réforme du corps des « Almohades », sous l'un des tout derniers Ḥafṣides, voir I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 151.
3. *Fārisiyya*, p. 320 ; *Daulatain*, p. 28/50.

nages qui, à la tête des grands services de l'État, détenaient, après le sultan, la réalité du pouvoir exécutif. Sur les plus hautes charges laïques de l'administration, leur répartition et leur hiérarchie nous disposons par contre d'un certain nombre de données, qu'il n'est peut-être pas téméraire d'essayer de voir d'un peu près. Les gouverneurs ḥafṣides d'avant l'indépendance se doublaient d'un personnage très influent, sorte de premier ministre — tel Ibn Naḫīl sous 'Abdalwāḥid —, qui ne portait que le titre modeste et nu de « secrétaire ». Puis, selon le témoignage autorisé d'Ibn Sa'īd, Abū Zakariyā', devenu maître de ses destinées, eut trois ministres ou « vizirs » *(wazīr*, p. *wuzarā')*, qui présidaient aux trois services essentiels de l'armée, des finances et de la chancellerie ; énumérés dans ce même ordre, qui était celui, décroissant, de leur dignité, ils s'appelaient : *wazīr al-jund*, *ṣāḥib al-ašġāl*, *wazīr al-faḍl*[1]. Trois cents ans plus tard, Léon l'Africain donnait la liste hiérarchique suivante des dix « officiers » principaux à la cour du roi de Tunis : 1° le « munafid », sorte de vice-roi ; 2° le « mesuare » ou capitaine-général, qui seconde le munafid ; 3° le « chatelain », gouverneur des palais royaux ; 4° le « gouverneur de la cité » ; 5° le « secrétaire » ; 6° le « maître de salle », en qui l'on reconnaît un chambellan ; 7° le « trésorier », préposé aux finances ; 8° le « gabelier » ; 9° le « peager » ou directeur de la douane maritime ; 10° le « dépensier » ou « maître d'hôtel... de la maison du roy »[2]. Nous reconnaissons sans peine dans le « secrétaire » et le « trésorier » les ministres de la chancellerie et des finances d'Abū Zakariyā' ; mais ils ont été refoulés aux cinquième et septième rangs, tandis que le vizir du jund, tout comme le « cheikh des Almohades » évoqué ci-dessus, a disparu ; des fonctionnaires aux titres nouveaux occupent les premières places. Que s'était-il passé dans l'intervalle, qui explique une pareille transformation ?

Le wazīr al-jund d'Abū Zakariyā' faisait figure de premier ministre, et son autorité était d'autant mieux établie qu'il était membre, à l'ordinaire, du corps des « grands cheikhs » almohades ; dans le cas contraire, qui a dû demeurer exceptionnel, il ne s'asseyait pas avec ces cheikhs, dans les séances sultaniennes, mais il se tenait debout auprès d'eux[3]. Cette notion de « premier minis-

1. *Masālik*, p. 14/117.
2. Léon, III, 144-6 ; cette édition porte « manasid », mais le texte italien de base a bien « munafid ».
3. *Masālik*, pp. 9/113.

tre » s'est perpétuée à travers l'histoire de la dynastie ; jamais elle ne s'exprime par le titre de « grand vizir », mais quelquefois par celui de « vizir » sans épithète, bien que ce terme, dans de nombreux exemples ḥafṣides, ait un emploi beaucoup plus large, qui nous demeure d'ailleurs imprécis. L'expression qui désigne en propre ce très haut fonctionnaire est celle de « chef du gouvernement » : *ra'īs* (ou *kabīr*, *ṣāḥib*) *ad-daula*[1]. Quand celui-ci est en même temps, comme il arrive bien souvent, cheikh des Almohades, on le qualifie volontiers de *šaiḫ ad-daula*[2]. Maître après le sultan, le premier ministre est appelé à le remplacer en maintes circonstances, notamment lorsque le monarque s'éloigne de sa capitale : il est alors, très fréquemment, son « suppléant » ou *nā'ib*. Durant le premier siècle environ de la dynastie, c'est le ministre de la guerre qui continue à être, en titre comme en fait, le vrai chef du gouvernement ; mais lorsque Ibn Tafrāgīn réussit sa contre-offensive almohade sous Abū Bakr en provoquant la chute du valeureux Ibn al-Ḥakīm, ce n'était déjà plus le wazīr al-jund qui pouvait se dire premier ministre : le titre en revenait à un fonctionnaire tout autre, le « chambellan » ; c'est bien en effet comme tel qu'Ibn Tafrāgīn a atteint au faîte de la carrière des honneurs.

A combiner au mieux, sur le chambellan ou *ḥājib* ḥafṣide, la notice des *Prolégomènes*[3] et les renseignements fournis par les chroniqueurs, voici comment on se représente l'origine et l'évolution de cette *ḥijāba*. Elle n'apparaît pas encore d'Abū Zakariyā' à al-Wāṯiq ; elle est signalée seulement sous Abū Isḥāq : le premier titulaire, Abū l-Qāsim b. aš-Šaiḫ était espagnol, et, comme la chose et le nom avaient été des plus répandus en Espagne, comme Abū Isḥāq, avant de monter sur le trône, avait séjourné en Andalousie, on ne croit pas errer en attribuant à une influence espagnole cette innovation. Innovation probablement modeste, et surtout verbale chez ce monarque qui avait repris pour lui-même le simple titre d'émir. Ce n'était à ce moment qu'une fonction domestique, une sorte de surintendance du Palais, une haute main sur les fournitures et les dépenses de la maison du souverain ; quelque chose, somme toute, de fort ressemblant au service qu'avait assuré

1. Les auteurs ḥafṣides qualifient de *ra'īs* (ou *kabīr*) *ad-daulatain* des personnages qui ont exercé leurs hautes fonctions sous deux règnes successifs ; cf. *Fārisiyya*, p. 340 ; *Daulatain*, p. 118/217.

2. On peut se demander si le personnage qui est cité comme *šaiḫ ad-daula* vers la fin du règne de 'Uṯmān (voir ci-dessus, I, 268), était d'origine almohade : les choses avaient peut-être alors changé.

3. *Prolégomènes*, II, 15.

Ibn aš-Šaiḫ lui-même, depuis le règne d'al-Mustanṣir, avec le titre que nous reverrons tout à l'heure de munaffiḏ. La dénomination de ḥājib rehaussait le lustre de l'emploi et la situation du personnage, en attendant mieux. Rallié en effet à l'« usurpateur » Ibn Abī 'Umāra, il cumula avec sa première charge la chancellerie. Pardonné par Abū Ḥafṣ, il perdit la chancellerie, mais ce fut pour avoir à la fois, en tant que ḥājib, la surintendance du Palais, qui lui était familière, et la mission nouvelle qui consistait « à servir d'intermédiaire entre le souverain et les personnes de toute condition » : ce dernier rôle n'était-il pas celui de la véritable et originelle ḥijāba ? A son décès, qui précéda de peu celui d'Abū Ḥafṣ, en 1295, une scission fut opérée entre le « visa des comptes du Palais » et la ḥijāba propre[1]. Et les ḥājibs, vrais « chambellans », dont l'influence était très grande, se succédèrent, pour la plupart andalous, jusque sous Abū Bakr.

Sous ce monarque, un nouveau pas en avant se fait : dès son avènement à Tunis, en 1318, il traite son ḥājib en premier ministre[2] ; et à cela il est une raison : à Constantine et à Bougie, où il a régné tout d'abord, le « chambellan » local est le second, l'aide immédiat du prince-gouverneur. Abū Bakr a donc simplement transplanté un usage auquel il s'était conformé lui-même dans son royaume de l'Ouest. Mais nul ne fit de la ḥijāba, déjà prépondérante, une charge aussi considérable qu'Ibn Tafrāgīn : presque une dictature par l'étendue de ses attributions et bientôt, sous un sultan jeune, le moyen de le tenir en tutelle et de faire mouvoir à sa guise tous les rouages de l'État. La restauration ḥafṣide du dernier tiers du XIVe siècle laissa subsister le titre de « chambellan », mais en le rendant surtout honorifique et en supprimant les prérogatives excessives qui y étaient attachées[3]. Abū l-'Abbās nomma ḥājib son propre frère Abū Yaḥyā, qu'il associait volontiers à tous ses actes de gouvernement, mais sans renoncer lui-même en rien à l'exercice du pouvoir personnel ; le vrai métier de « chambellan », sorte de chef du protocole et introducteur des ambassa-

1. I. Ḫaldūn, *Berbères*, II, 409, rapporte que le titre de chambellan fut accordé alors non seulement au détenteur véritable de cet office, mais encore au surintendant du Palais et au chef de la chancellerie. Cette information cadre mal avec ce que l'on sait par ailleurs : si elle est exacte, il s'agit là sans doute d'une mesure de peu de durée.

2. L'assertion d'I. Ḫaldūn, *Berbères*, II, 480-1, d'après laquelle un ministre de la guerre continua à prévaloir sur le chambellan est contredite par les faits et par l'auteur lui-même, *ibid.*, III, 14.

3. C'est dans ce sens limité qu'il faut comprendre l'affirmation d'I. Ḫaldūn, *Muqaddima*, éd. Caire, p. 210/*Prolégomènes*, II, 16, d'après laquelle Abū l-'Abbās « supprima la fonction publique de la ḥijāba ».

deurs, fut pratiqué, du moins pendant quelque temps, par un fils de feu Ibn Tafrāgīn, adjoint pour ce faire à Abū Yaḥyā. Encore sous 'Uṯmān, le cheikh des Almohades et premier ministre Ibn Abī Hilāl est qualifié de ḥājib[1] ; mais, quel que fût le prestige du personnage, il n'empiétait pas sur l'autorité de 'Uṯmān, qui entendait avoir un contact, sans intermédiaire, avec ses sujets et commander ses fonctionnaires directement. Sans doute, d'ailleurs, Ibn Abī Hilāl, jouissant du titre, laissait-il à un autre la fonction réelle de chambellan. Quand il disparut, en 1462, cette dernière charge précise, détachée à nouveau de la dignité de premier ministre, subit un sensible recul ; et c'est elle, à n'en pas douter, que nous rencontrons au sixième rang dans la liste dressée par Léon : il devait s'appeler ḥājib ce « maître de salle, qui, au jour de conseil, a charge de tendre la chambre de tapisserie et draps et assinant à chacun le lieu qui est ordonné, commandant aux huissiers, au nom du roy, de publier ce qu'a été ordonné par le conseil ou de saisir et de constituer prisonnier quelque grand personnage ». Et Léon d'ajouter : « Cetuy-cy a grande familiarité avec le roy, pour autant qu'à toutes les heures a commodité de se présenter à luy, pour parler à Sa Majesté ».

Chemin faisant, nous avons constaté que la ḥijāba ḥafṣide s'était dégagée, à l'origine d'une fonction assez différente : celle du munaffiḏ. Celle-ci, séparée de la charge nouvelle à laquelle elle avait donné naissance, suivit à son tour une carrière ascendante. Pour la comprendre, c'est du côté de l'administration des finances qu'il nous faut jeter nos regards[2].

Le ministre des finances s'est appelé longtemps, chez les Ḥafṣides, du titre même qu'il avait porté chez les Almohades : le « maître des affaires » ou *ṣāḥib al-ašġāl.* « Il jouissait, déclare Ibn Ḫaldūn, d'une autorité absolue en matière d'entrée et de sortie des fonds, vérifiait les comptes, exigeait le versement des sommes dues et punissait les négligences ». De bonne heure, dès le règne d'Abū Zakariyā', les cheikhs almohades, qui avaient tout d'abord dirigé les finances de l'Ifrīqiya, durent accepter, à contre-cœur, de les voir gérées par d'autres qu'eux : l'essor de la production et du commerce, l'enrichissement qui en résultait, les besoins nouveaux d'un gouvernement indépendant et fort, avaient accru la complexité

1. *Daulatain*, p. 118/217 ; Amari, *Diplomi*, p. 170.
2. En sus des textes narratifs, cf. *Prolégomènes*, II, 15, 23-4 (traduction à rectifier sur plusieurs points), et I, p. XVI

des questions financières et rendu nécessaire l'intervention de spécialistes, mieux avertis des réalités économiques et rompus aux méthodes techniques de l'administration. Ainsi, désormais, pour exercer le *naẓar fī l-ašġāl*, se succédèrent principalement des fonctionnaires sortis des rangs, tels qu'al-Jauharī ou al-Lulyānī, ou des Andalous comme Sa'īd b. Abī l-Ḥusain ou Abū Bakr b. Ḫaldūn au XIIIe siècle, Muḥammad ben Ya'qūb ou Abū l-Qāsim b. Ṭāhir dans la première moitié du XIVe[1]. Même, sous al-Wāṯiq, c'est un affranchi d'origine chrétienne, Mudāfi', qui fut nanti pendant quelque temps de ce haut emploi. Le ministère des finances s'avérait d'ailleurs dangereux pour ses détenteurs ; les richesses que ceux-ci ne se privaient point d'accumuler excitaient la jalousie toujours en éveil des courtisans ; il était aisé de représenter au sultan le péril que menaçait de lui faire courir une pareille conjonction de l'autorité politique et de l'argent ; la tentation d'une confiscation fructueuse faisait le reste, et, trop souvent, le ṣāḥib al-ašġāl, redouté la veille, était emprisonné, torturé, mis à mort. Abū Bakr b. Ḫaldūn périt de la sorte sous l'« usurpateur » Ibn Abī 'Umāra en 1283, et sa succession fut remise à un allié puissant du nouveau souverain : le seigneur de Gabès 'Abdalmalik b. Makkī. C'était donner une part de la puissance publique à l'un de ces grands de province, dont le gouvernement central avait plus à craindre qu'à espérer. L'expérience ne dura que le temps bref du règne de l'imposteur, mais pour être reprise, d'une façon encore éphémère, de 1309 à 1311, lorsque le sultan Abū l-Baqā' préposa aux ašġāl, à Tunis, l'émir de Biskra Manṣūr b. Faḍl, de la grande famille des B. Muznī. Le seul résultat de cette politique maladroite avait été de renforcer le pouvoir et l'indépendance de ces maîtres de Gabès et du Zāb.

Nous ne savons rien des personnages qui ont été à la tête des finances sous l'énergique Abū l-'Abbās ; mais, à partir du règne d'Abū Fāris, le chef suprême de cette administration n'apparaît plus comme étant le ṣāḥib al-ašġāl ; il est désormais qualifié de *munaffiḏ*. Le motif immédiat de ce changement nous échappe ; mais la ligne générale de l'évolution est claire. Le *tanfīḏ*, qui est exactement l'« ordonnancement des dépenses de la maison du sultan », avait déjà pris un certain relief au temps d'al-Mustanṣir,

1. Sur ces deux derniers et leur origine, cf. *Berbères*, II, 439, III, 3. — Il serait faux de croire que, jusqu'à l'accession d'Abū Bakr b. Ḫaldūn au ministère des finances, ce poste n'avait été occupé que par des cheikhs almohades, comme le laisse entendre *Berbères*, II, 380 ; voir en sens contraire, notamment, *Prolégomènes, loc. cit.*, *Berbères*, II, 313, *Daulatain*, p. 22/39.

alors qu'il était exercé par le très influent Muḥammad b. Abī l-Ḥusain[1]. Nous avons vu comment, sous son successeur Ibn aš-Šaiḫ, la ḥijāba en était issue. Après lui, le munaffiḏ, rendu à sa fonction première et limitée, rentre pour quelque temps dans l'ombre ; mais il était destiné à en ressortir pour une raison profonde et à peu près inéluctable : n'était-il pas comme fatal que le maître des dépenses du Palais, le dispensateur des largesses du souverain, jouît d'une autorité croissante en face du ministre des finances, contraint de payer les mandats visés sans contrôle par lui ? Sous Abū Bakr, en 1333, le chambellan Abū l-Qāsim b. 'Abdal'azīz, déjà ṣāḥib al-ašġāl, se fit nommer aussi titulaire du tanfīḏ pour avoir en main pratiquement la totalité des services civils ; mais ce cumul ne paraît pas s'être perpétué après lui[2]. A partir de l'époque d'Ibn Tafrāgīn, la subordination du ṣāḥib al-ašġāl au ḥājib et son ravalement à un niveau moindre préparèrent les voies au triomphe du munaffiḏ. C'est peut-être sous Abū l-'Abbās que ce dernier acquit un avantage décisif ; quoi qu'il en soit, dès l'avènement d'Abū Fāris, il détient, dans la personne du juriste Muḥammad b. Qalīl al-Hamm, les pouvoirs les plus grands sur toute l'administration des finances, joignant à l'ordonnancement des dépenses les comptes de perception des impôts[3]. La famille des B. Qalīl al-Hamm a su garder cette situation pour l'un ou l'autre de ses membres, malgré diverses vicissitudes, un demi-siècle durant ; puis le bénéficiaire en fut, pendant la plus grande partie du règne de 'Uṯmān, le fidèle Aḥmad as-Sulaimānī. C'est sans doute avec lui que furent franchies les dernières étapes : le munaffiḏ, cité alors au deuxième rang dans la hiérarchie des hauts fonctionnaires, passait enfin au permier après la disparition du cheikh des Almohades et ḥājib en 1462[4]. C'est bien le munaffiḏ qu'Adorne, en 1470, devançant de beaucoup Léon, signale comme le premier personnage de l'État après le sultan : ses attributions débordent déjà du domaine étroit des finances[5]. Le ṣāḥib al-ašġāl,

1. *Daulatain*, p. 31/56.

2. *'Ibar*, VI, 311, 332, 343, 344, 350/*Berbères*, VI, 409, 455, 478, 480, III, 13. — Šammāḫī, p. 570, cite le *munaffiḏ* d'un maître de Tripoli.

3. On rencontre désormais à plusieurs reprises, pour désigner le ministre des finances, l'expression *ṣāḥib* (ou *kātib*) *qalam jibāyatih wa-tanfīḏih*, le possessif représentant le souverain précédemment nommé ; cf., par exemple, *Daulatain*, texte, pp. 101, 107, 116, 118, 122.

4. *Daulatain*, pp. 101, 116, 118/186, 213, 217.

5. Elles ne se limitent certainement pas à la chancellerie comme semble l'indiquer Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 217.

qui a subsisté[1], n'occupe plus qu'une position subalterne : ce « trésorier », comme Léon le nomme, n'est plus qu'aux ordres de l'« officier majeur ».

Ainsi, sous les Ḥafṣides, comme il est arrivé ailleurs, deux charges du Palais, « domestiques » au sens propre, se sont hissées successivement à la première place, l'une au XIV[e] siècle, l'autre au XV[e]. Nous ne nous étonnerons pas qu'un troisième office d'une nature semblable ait suivi une évolution dans le même sens. Le terme berbère de *mazwār*, déjà rencontré dans les pages ci-dessus, et que les Almohades avaient diffusé dans toute la Berbérie, s'est appliqué, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, entre autres usages, à une sorte de majordome du Palais, chef des gardes et serviteurs attachés à la personne du sultan — ce qui s'appelle la *daḫla* —, et huissier de la cour[2]. C'est autour des émirs indépendants de Constantine ou de Bougie, vers la fin du XIII[e] siècle et le commencement du XIV[e], que la fonction de mazwār, ainsi entendue, paraît s'être élevée à la hauteur d'une institution régulière et obligatoire. Elle double en quelque sorte, à un degré inférieur, celle du ḥājib, dont l'autorité est déjà très grande dans ces capitales de l'Ouest, et elle est, pour certains de ses titulaires, comme l'antichambre du poste supérieur de chambellan. De même qu'Abū Bakr, lorsqu'il devint maître de Tunis, y transporta la conception d'une puissante ḥijāba, c'est lui sans doute pareillement qui introduisit dans son nouveau siège cette charge, plus occidentale, de mazwār. Pendant assez longtemps, elle demeura ce qu'elle avait été, n'affectant pas les cadres des services publics proprement dits[3] ; puis, brusquement, sous al-Muntaṣir et 'Uṯmān, voici le mazwār qui figure au quatrième rang des fonctionnaires les plus haut placés de l'État[4]. Si l'on remarque qu'il était pris le plus souvent parmi les caïds anciens esclaves ou fils d'affranchis, on regardera cette ascension soudaine comme l'une des manifestations de la faveur croissante dont jouit cette classe à partir du règne d'Abū Fāris. Mais il était appelé à monter davantage encore : il semble qu'avant même la fin du XV[e] siècle il avait atteint, derrière le munaffiḏ, ce deuxième rang que lui assi-

1. *Daulatain*, pp. 131, 139/242, 256 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 213, 394 ; 'Abdalbāsiṭ, *apud* Brunschvig, *op. cit.*, pp. 83-4.
2. *Berbères*, II, 466 ; *Prolégomènes*, II, 16.
3. On notera qu'en 734/1334, le caïd-mazwār de Constantine avait le pas sur le cadi ; c'est lui qui était chargé de l'éducation des enfants du prince ; *Fārisiyya*, pp. 386, 388.
4. D'abord avec un Muḥammad al-Hilālī, dont on peut se demander s'il n'était point un affranchi, client de la famille des B. Abī Hilāl.

gnera Léon, avec un rôle très élargi à la tête de l'administration de l'armée[1].

III. — *Chancellerie, poste, finances, monnaie*

Les développements qui précèdent, et les indications contenues dans la première partie de cet ouvrage sur les titulaires des plus hauts emplois, font ressortir deux difficultés immédiates auxquelles on se heurte à vouloir scruter dans le détail l'organisation de l'État ḥafṣide : les variations nombreuses qui sont survenues au cours des trois siècles envisagés et que nous avons peine à démêler, et aussi le système fréquent, susceptible de dérouter les recherches, du cumul entre les mêmes mains d'offices variés. Ajoutons à cela, pour accroître encore notre incertitude, que l'importance vraie d'une fonction et les attributions effectives de son titulaire dépendaient dans une large mesure du prestige personnel de celui qui en était momentanément investi. Si l'on s'efforce de descendre à des échelons inférieurs, l'obscurité va s'épaississant : nos informations sont alors, souvent, trop réduites pour se prêter à une utile interprétation.

On a pu constater, d'autre part, que l'origine raciale, géographique ou sociale des individus n'était pas chose indifférente pour préjuger de leur aptitude et favoriser leur accession à telle ou telle charge déterminée. Dans l'arbitraire des nominations, que nulle règle ne conditionnait en théorie, les traditions, l'esprit de clientèle et de coterie, la politique personnelle du souverain ou son caprice se renforçaient ou se contrariaient mutuellement. Mais, parmi les rivalités de clans, la volonté sultanienne a en général fini lentement par s'imposer : elle tendait à préférer au mérite de la naissance celui de la personne, à brider les grands par le moyen d'étrangers, de clients ou de lettrés qui lui devaient tout.

Un compartimentage, par contre, qui n'a guère joué est la distinction, si nette chez les Mamelouks égyptiens, entre fonctions de plume et fonctions d'épée : à l'introduire à tort, systématiquement, dans son chapitre sur l'Ifrīqiya, l'Oriental al-Qalqašandī a faussé les données recueillies par son prédécesseur Ibn Faḍlallah. La fonction publique *(ḫuṭṭa)* ḥafṣide, du moins au sommet de la

1. Il est assimilé par Saḫāwī, *apud* Fagnan, *Extraits inédits*, p. 274, au *dawādār* égyptien. — Munaffiḏ et mazwār se retrouvent encore comme très hauts fonctionnaires sous Mūlāy Ḥasan.

hiérarchie, n'a point, d'habitude, un caractère aussi tranché : elle est souvent mi-civile, mi-militaire, comme ce fut le cas pour le mazwār, ainsi que pour le ḥājib et le munaffiḏ à leur apogée.

Dans l'ensemble, l'administration ifrīqiyenne ne paraît pas avoir donné dans une bureaucratie excessive, une paperasserie démesurée. Les rouages en demeurèrent sans doute peu compliqués et quelques textes vantent, sous divers Ḥafṣides, sa bonne organisation. Les fonctionnaires, à l'exclusion de ceux du culte et de l'armée, étaient en petit nombre, concentrés pour la plupart dans la capitale, auprès du souverain. Les services publics du reste se ramenaient à quelques-uns, destinés à satisfaire aux besoins élémentaires et aux obligations inévitables de l'État : chancellerie et finances, force armée, gouvernement provincial, justice et culte. C'est dans cet ordre que nous allons les examiner un à un.

1. *Chancellerie, poste.* — L'administration sultanienne s'appelle makhzen *(maḫzan)*. Elle nécessite le concours d'un certain nombre de « scribes » ou « secrétaires » *(kātib*, pl. *kuttāb)*, répartis dans des services ou bureaux qui se nomment tous des « divans » *(dīwān*, pl. *dawāwīn)*. Parmi ces services, celui de la chancellerie ou secrétairerie d'État avait la charge de la correspondance officielle, de la rédaction et validation des actes publics : tel est, en principe, le *dīwān al-inšā'*, placé sous l'autorité de l'un des plus hauts fonctionnaires ; mais nous allons voir que les Ḥafṣides ont procédé sur ce point à des dédoublements successifs.

Le chef de la chancellerie s'appelait, sous Abū Zakariyā' Ier, au dire d'Ibn Sa'īd, le « vizir du mérite » ou *wazīr al-faḍl*[1], peut-être parce qu'il jouait un rôle actif dans la présentation et la récompense des lettrés qui venaient faire leur cour au souverain. Mais, à la vérité, aucun texte ḥafṣide ne confirme cette appellation. Le plus souvent, il n'est question, pour les premiers temps de la dynastie, que de kātib sans autre qualification[2] ; et il peut être malaisé de distinguer, dans certains cas, s'il s'agit d'un secrétaire quelconque ou du chef même de la chancellerie, de celui qui se nommait d'ordinaire en d'autres lieux *kātib as-sirr*. Parfois cependant le secrétaire-chancelier est désigné, d'une manière plus précise, comme le « maître du paraphe et de la rédaction » *(ṣāḥib al-'alāma*

1. *Masālik*, pp. 14, 25, 117, 129-130.
2. On a vu ci-dessus, au chapitre premier, qu'à l'époque des gouverneurs ḥafṣides, sous les Mu'minides, le « secrétaire » ou *kātib* était pratiquement une sorte de ministre unique ou sous-gouverneur.

wa- l-inšā'[1]. Mais ce titre était-il alors authentique ? N'est-il pas dû à la projection plus récente dans le passé d'un dualisme auquel on n'avait pas tout d'abord songé ?

C'est à propos du « secrétaire » Ibn al-Abbār, sous Abū Zakariyā', que celui-ci résolut pour la première fois de scinder cette charge en deux. L'émir désirait-il limiter les pouvoirs de l'illustre Valencien, ou plus simplement, comme il est dit, mettre à profit le talent d'un meilleur calligraphe ? Toujours est-il que, le maintenant à la rédaction des pièces officielles, il lui ordonna d'y laisser en blanc la place du paraphe, à écrire par une autre main. L'ombrageux Espagnol n'obtempéra point à cet ordre ; il fut relevé de ses fonctions et encourut la disgrâce momentanée du souverain[2]. Son concurrent Aḥmad al-Ġassānī recueillit la totalité de sa succession à la tête de la chancellerie[3]. Mais, au décès d'al-Ġassānī survenu seulement en 668/1269-70, al-Mustanṣir reprit l'idée de son père et la mit à exécution : deux fonctionnaires différents eurent l'un le « paraphe », l'autre la « rédaction ». Il visait sans doute, par cette mesure, à doter d'un honneur nouveau — l'apposition du paraphe ou *ta'līm* — son munaffiḏ Muḥammad b. Abī l-Ḥusain plutôt qu'à dépouiller de l'une de ses prérogatives traditionnelles le titulaire de la rédaction[4]. Entre temps, sous al-Mustanṣir, une réforme due au cheikh des Almohades et premier ministre al-'Ūd ar-Raṭb avait dédoublé le paraphe lui-même en un « grand » et un « petit » : seuls les actes les plus importants continuèrent à émaner directement du sultan et à être revêtus de la *'alāma al-kubrā* par le chancelier ; les autres furent émis désormais au nom du vizir du jund et revêtus de la *'alāma aṣ-ṣuġrā* par les soins d'un scribe de moindre rang[5]. Pour justifier cette dissociation, on invoque comme prétexte honorable que des cas trop minces étaient jusque-là soumis au sultan ; il est difficile de ne pas croire qu'al-'Ūd ar-Raṭb a pensé soustraire de la sorte au souverain un certain nombre d'affaires et de décisions.

Quel a été l'avenir de cette double dichotomie ? Elle paraît avoir persisté, en dépit de regroupements provisoires (comme celui qui fut opéré entre les deux sortes de 'alāma dans les trois dernières

1. Par exemple dans *Fārisiyya*, p. 321, *Daulatain*, texte, pp. 21, 36.
2. *Berbères*, II, 348.
3. *Fārisiyya*, pp. 330-1. Sur ce personnage, cf., entre autres, Maqqarī, *Analectes*, I, 653, 682, 705, 866. Sur al-Ḥasan b. Mūsā aṭ-Ṭarābulusī, qui le remplaça pendant quelque temps sous al-Mustanṣir, cf. *'Unwān Dirāya*, pp. 182-3, et Tijānī, *Voyage*, texte, à propos de Tripoli.
4. *Daulatain*, p. 29/53.
5. *Daulatain*, p. 26/46 ; *Masālik*, p. 18/121.

années du règne d'al-Mustanṣir) ; et le grand paraphe, ainsi détaché, fut quelquefois remis en cumul, selon l'exemple d'Ibn Abī l-Ḥusain, au titulaire d'une autre charge élevée. Au début du XIVe siècle, sous Ibn al-Liḥyānī, son secrétaire Muḥammad b. Ibrāhīm at-Tijānī eut à la fois la rédaction et le grand paraphe, auxquels il joignit le petit paraphe vers la fin du règne, à la mort de son collègue Ibn al-Ḥabbāz[1]. Mais, après lui, la distinction fut rétablie entre titulaires du paraphe et de la rédaction : elle est affirmée encore sous Abū Fāris, et elle semble bien se prolonger sous 'Uṯmān. Léon l'Africain, cependant, l'ignorera : il ne mentionne qu'un « secrétaire qui écrit et fait reponce au nom du roy »[2].

Le sultan, d'ordinaire, n'écrivait ni ne paraphait lui-même aucune pièce de chancellerie, et c'est par exception seulement qu'il prenait la plume pour cela[3]. Aussi conçoit-on l'importance du personnage qui était chargé du paraphe en son nom. La 'alāma, sous Abū Zakariyā', avait consisté dans l'énonciation du titre, du nom et de la proche filiation du souverain : « De la part de l'émir Abū Zakariyā' fils du cheikh Abū Ḥafṣ ». Al-Mustanṣir se borna d'abord à y ajouter, en tête, son propre nom Muḥammad, avec le même titre d'émir. Lorsqu'il se fut ensuite déclaré calife, il prit pour paraphe la doxologie : « Louange à Dieu et reconnaissance à Dieu » *(al-ḥamdu lillahi wa-š-šukru lillah)*, insérée en gros caractères entre la *basmala-taṣliya* du haut de la page et le corps du texte[4]. Cette formule n'était qu'une variante de celle que les califes almohades avaient adoptée : « Louange à Dieu seul » *(al-ḥamdu lillahi waḥdah)*[5] ; et nous savons, tant par les auteurs que par des pièces d'archives, qu'elle a été conservée comme grande 'alāma par la chancellerie ḥafṣide jusque dans la deuxième moitié du XIVe siècle tout au moins[6]. Il se peut qu'elle ait été ensuite

1. *Daulatain*, pp. 30, 51/54, 92-3.
2. *Fārisiyya*, p. 417 ; *Daulatain*, pp. 101, 116, 118/186, 213, 217 ; Léon, III, 145.
3. Par exemple Abū Bakr dans *Berbères*, II, 456, et 'Uṯmān dans Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 218.
4. *'Unwān Dirāya*, p. 185 ; *Berbères*, II, 336 ; *Fārisiyya*, p. 330 ; *Daulatain*, pp. 21, 25/38, 46.
5. La modification intervenue était sans doute motivée par le besoin de se distinguer des Mu'minides encore régnants ; on ne saurait l'interpréter comme une renonciation même partielle à la tradition almohade, si hautement revendiquée par al-Mustanṣir dans le prône et sur les monnaies. La formule avec *waḥdah* était, du reste, si peu sentie comme spécifiquement almohade qu'elle a fait fortune, un peu partout, dans l'orthodoxie. Rappelons que les Fāṭimides d'Ifrīqiya avaient aimé la doxologie : *al-ḥamdu lillahi rabbi l-'ālamīn*, cf. I. Ḥamādo, texte, p. 16.
6. *Masālik*, pp. 18/121 ; *Prolégomènes*, I, p. XXXI ; Giménez Soler, *Episodios*, pp. 199, 201, 203, 215, 219 ; Amari, *Diplomi*, p. 112 (année 1364).

délaissée pour une autre : deux documents qui datent d'Abū Fāris, en 1397 et 1414, présentent en ses lieu et place la maxime pieuse, célébrant la puissance de Dieu : *wa-lā ḥaula wa-lā quwwata illā billahi l-ʿaliyyī l-ʿazīm*[1]. On n'ose pas, toutefois, conclure que ce nouvel usage fût général et définitif.

Le petit paraphe s'apposait, au contraire du grand, à la fin du texte, pour en garantir de même l'authenticité. La formule n'en est pas citée par les auteurs ; mais plusieurs documents nous prouvent qu'elle dut être, du moins à partir d'Abū l-ʿAbbās : « J'ai placé ma confiance en Dieu, et Il me suffit » *(tawakkaltu ʿalā llahi wa-hwa ḥasbī)*[2]; les califes almohades en avaient fait graver une presque identique sur leurs cachets[3]. Mais était-ce là le petit paraphe ḥafṣide le plus ancien ? On remarquera que les pièces qui l'offrent émanent directement du souverain, non plus de l'un de ses subordonnés. Il semble enfin, à propos de petite ʿalāma, que ce seing manuel se soit réduit, dans les cas les moins importants, à une formule de validation simple, telle que : « cela est authentique » *(ṣaḥḥa hāḏā)*[4].

Rappelons que la couleur du papier réservé aux actes du souverain était le jaune[5]. La disposition habituelle des lettres missives, identique à celle dont les Mu'minides avaient usé, comportait une marge grandissante vers le bas et, lorsque le scribe était parvenu en fin de page, il continuait dans la marge en oblique par rapport au premier morceau ou même tout à fait à l'envers ; si la place manquait encore, le texte se terminait au verso, où toujours le destinataire était désigné. Il sera dit par la suite quelques mots du style fleuri qui sévissait sous la plume des secrétaires de chancellerie. D'autres points encore seraient à examiner — types d'écriture, libellé et agencement des titulatures, formules initiales ou de clôture, pliage et scellement — qui ressortiraient à une étude

1. Amari, *Diplomi*, pp. 123, 137. On retrouve cette maxime, sous une forme légèrement différente, sur les monnaies, de même que l'*aš-šukru lillah* ci-dessus. Dans le document de 1397, la *basmala* est en outre précédée de *al-ḥamdu lillahi ʿalā kulli ḥāl* (= « louange à Dieu en toute circonstance »).

2. Amari, *Diplomi*, p. 118 (an. 1366) ; du même, *Nuovi ricordi*, pp. 25, 38 (an. 1452, 1517).

3. *Qirṭās*, pp. 137/304, 147/326, avec l'inversion *ʿalā llahi tawakkaltu*. Qarāqūš, à Tripoli, et Ibn Ġāniya avaient d'ailleurs adopté une devise semblable ; Tijānī, *Voyage*, I, 163.

4. Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 218. — Sur la substitution du timbre humide au paraphe à la plume, en Tunisie, vers le milieu du XVIe siècle, cf. Monchicourt, dans *Revue Tunisienne*, 1933, p. 316.

5. Voir ci-dessus, p. 32.

diplomatique spéciale, mais qui débordent du cadre de ce livre-ci[1]. On peut signaler néanmoins, en gros, l'influence profonde de la tradition espagnole sur toutes les pratiques, sur le langage même de la secrétairerie. Comment eût-il pu en être différemment ? Déjà les Almohades, comme leurs prédécesseurs marocains, avaient recouru de bonne heure, pour leur chancellerie, au talent des lettrés espagnols. Les Ḥafṣides, pendant longtemps, les imitèrent, et, comme l'a noté Ibn Ḫaldūn[2], la condition d'être né Almohade ne fut jamais exigée par eux de leurs chanceliers. Le recrutement local de leurs kuttāb, exceptionnel pendant le premier siècle et demi de leur dynastie, ne devint une chose ordinaire qu'à partir du règne d'Abū l-'Abbās, quand celui-ci amena à Tunis son personnel constantinois, et que les Ifrīqiyens, formés longuement à l'école des Espagnols, furent enfin capables de les remplacer.

Comment s'opérait la transmission des missives — renseignements ou ordres — entre le souverain et ses représentants dans les provinces ? Ibn Faḍlallah nous montre le porteur de la correspondance sultanienne parcourant à dos de mulet la distance qui sépare la capitale du lieu de destination[3]. Ce courrier, pris dans le personnel du Palais, avait à fournir sa monture. En cours de route, lorsque sa bête était fatiguée, il la laissait au gouverneur de la localité où il était déjà parvenu, et il en obtenait en échange une autre, propriété du gouverneur ou provenant d'une réquisition temporaire *(suḫra)* sur l'habitant. On présume qu'au retour il rendait à chaque étape le mulet qu'on lui avait confié et reprenait celui qu'il avait lui-même laissé. Un pareil système ne comporte point de relais fixes, ni de montures appartenant à l'État et prêtes, d'étape en étape, à assurer la continuité du voyage et sa rapidité. On est assez loin, avec cette poste *(barīd)* rudimentaire, du service public perfectionné que l'Orient musulman avait hérité directement des Sassanides et que l'Ifrīqiya du haut moyen âge avait adopté. Mais peut-être, avec la renaissance ḥafṣide du XVe siècle, le barīd a-t-il bénéficié de quelque amélioration[4].

1. L'original arabe du traité de 1270 avec les Croisés est pourvu d'un grand sceau pendant « de cire rouge attaché avec des lacs de soie rouge et verte ». — On veut signaler en passant la réflexion suivante, qui se lit dans une lettre adressée par Florence à son consul à Tunis, en 1446 : « Non sappiamo, se gli è di consuetudine nella corte di cotesto sublime re, servare la copia delle lettere che per la sua Maestà fuori scrivano », Amari, *Appendice*, p. 19. Cette phrase pose, sans la résoudre, une question intéressante relative aux archives ḥafṣides d'État.

2. *Prolégomènes*, II, 15.

3. *Masālik*, p. 27/131-2.

4. Le *barīd* est cité sous 'Uṯmān, *Daulatain*, p. 130/239. — Voir, sur la signalisation côtière au XVe siècle, le chapitre suivant.

Souvent, d'ailleurs, en cas d'urgence, on devait préférer faire partir, comme courrier spécial, un véritable « coureur » à pied, agile et endurant, capable d'aller vite sur de longues distances et de prendre des chemins raccourcis. Tel était sans doute le *raqqāṣ* attesté à l'époque ḥafṣide[1] ; tel il est demeuré dans la Berbérie orientale jusqu'au siècle dernier. Quant au mode de transmission par pigeons voyageurs, il n'est pas improbable qu'on y ait aussi recouru ; mais il est difficile d'avoir à ce sujet une certitude : lorsque nos textes emploient le verbe *ṭayyara*, il peut s'agir de l'envoi de nouvelles par un moyen rapide autre que des pigeons voyageurs[2].

2. *Finances, monnaie.* — Il n'y a pas à reprendre ici ce que nous avons exposé précédemment sur le chef de l'administration des finances ou plutôt sur les deux appellations successives du plus haut personnage de cette administration : *ṣāḥib al-ašġāl*, puis *munaffiḏ*. La nomination des autres fonctionnaires de cette même branche paraît avoir été, en règle générale, à sa merci, sauf lorsqu'il s'agissait de pourvoir certains postes importants de la capitale ou des principales cités. Dans la terminologie ḥafṣide et, d'une façon plus large, dans tout l'Occident musulman, les finances publiques sont désignées par le simple terme d'*ašġāl* ou « affaires », employé dans un sens restreint, de même qu'on entend le plus souvent par *a'māl* ou « fonctions », sans autre qualificatif, les services financiers de l'État[3]; très fréquemment, les hauts fonctionnaires de ces services sont dits *'ummāl* (sg. *'āmil*), comme c'était le cas un peu partout depuis longtemps, sans nulle spécification. Les livres de la comptabilité financière sont, plus que tous autres registres, appelés *zimām* (pl. *azimma*) : ce vocable avait ailleurs déjà fait fortune, à côté du classique *dīwān*, que la langue administrative spécialisait alors de préférence dans le sens de « bureau ».

A défaut de connaître la liste et la répartition des différents services de l'administration financière ḥafṣide, du moins est-il loisible d'apercevoir quelques-uns d'entre eux à travers des textes d'époques variées. Voici deux exemples : au XIIIe siècle, sous Abū Zakariyā', le fameux Muḥammad al-Jauharī, le plus ancien ṣāḥib al-āšġāl qui ne fût point de souche almohade, s'était fait

1. *Ma'ālim*, IV, 153 (mi-XIVe siècle) ; et aussi, pour Bougie almohade, au début du XIIIe siècle, *'Unwān Dirāya*, p. 161.
2. Cf. Dozy, *Supplément*, II, 79. La traduction de *Daulatain* n'est pas assez prudente sur ce point ; p. ex. pp. 95/175 et 129/238. Celle d'I. Ḫaldūn l'est davantage.
3. Plusieurs passages de la traduction des *Berbères* sont à rectifier en tenant compte de ce sens particulier, bien vu par Dozy, *Supplément*, II, 175.

remarquer antérieurement, à un échelon subalterne de la hiérarchie des finances, par ses talents d'organisateur : il avait fait créer un service à part, dit « du pilier de tente » *('amal al-'amūd)*, pour l'impôt levé sur les Berbères nomades, impôt dont jusque-là nul bureau central ne tenait les comptes, et que dilapidaient en conséquence les percepteurs[1]. Deux siècles plus tard, sous 'Uṯmān, il sera question, comme d'un office important, d'une « cour des comptes » *(bait al-ḥisāb)*, qui n'apparaît point à d'autres moments[2]. On peut se demander si le poste de « directeur des habous » *(nāẓir fī l-aḥbās)*, attesté à la même époque[3], était lui aussi une création tardive : tenu par des juristes que l'on retrouve dans les finances laïques, il participait à la fois de l'œuvre pieuse et de l'administration temporelle de l'État.

Il est par contre des charges ou services dont la permanence sous les Ḥafṣides nous est prouvée. Ce sont d'abord les finances du Palais, ainsi que la Monnaie *(Dār as-Sikka* ou *aḍ-Ḍarb)*. C'est ensuite, à une place très élevée dans la hiérarchie administrative comme dans l'économie générale du pays, la douane maritime, qui fonctionnait dans la capitale et les autres ports. Ce *dīwān al-baḥr*, ou *dīwān* tout court, était-il unifié sous une direction commune pour l'ensemble du territoire soumis au sultan ? Il est possible que le « directeur de la douane » *(ṣāḥib ad-dīwān, nāẓir bi-d-dīwān)*[4] de Tunis ait eu en principe autorité sur tous ses collègues d'Ifrīqiya[5] ; mais il est difficile de croire que celui de Bougie, par exemple, même dans les périodes d'unité ḥafṣide, n'ait pas joui, vu l'importance exceptionnelle et l'éloignement du lieu, d'une presque totale liberté. Les traités de Tunis avec Pise font allusion, sous le nom de *muštaġil*, à un préposé des douanes dans chaque port[6], mais ne nous éclairent point sur le degré de sa subordination envers le directeur qui résidait à Tunis. D'ailleurs, un autre terme, assez couramment employé comme il l'était depuis longtemps en Espagne et au Maroc, celui de *mušrif* (pl. *mašārif*), désignait le chef de la douane aussi bien dans la capitale que dans n'importe quelle autre

1. *Berbères*, II, 313.
2. *Daulatain*, pp. 133, 139/245, 256 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 408. Cf. aussi Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 217.
3. *Daulatain*, pp. 133-4, 136, 143/244-6, 250, 264.
4. On a, dans les traductions européennes de l'époque ḥafṣide, comme synonymes : *dominus (provisor, gaytus) doane (dugane)*. — Dans *Berbères*, II, 375, où le texte a *dīwān*, il s'agit de « douane », et non de « présidence du conseil d'État ».
4. Un *nāẓir bi-dīwān Ifrīqiya* est bien mentionné dans Amari, *Diplomi*, p. 23, mais en 1200, antérieurement à l'indépendance ḥafṣide.
5. Cf. principalement Amari, *Diplomi*, pp. 90, 94, traité de 1313, dont les termes seront reproduits en 1353.

cité ; sa fonction était dite *išrāf*[1]. L'administration des finances, celle de la douane en particulier, comptait en outre un personnel de secrétaires *(kuttāb, kataba)*[2] et de témoins instrumentaires ou notaires *(šuhūd, ʿudūl)* spécialisés.

On peut tenir aussi pour à peu près permanent dans les grandes villes, hormis des suppressions momentanées, le service de l'octroi, qui s'enflait bien souvent de la perception des droits de marché. Le *dīwān al-bāb* mentionné à Kairouan[3] était à coup sûr chargé de prélever ce péage sur les marchandises à leur entrée. Et l'on est tenté de comprendre comme le siège de l'administration de l'octroi et des droits de marché de la capitale cette *dār al-muḫlaṣṣ* qui, distincte de la *dār al-išrāf*, est attestée du XIIIe au XVe siècle à Tunis[4] : n'est-ce pas aussi le chef de cet office que, sous le nom de « gabelier », Léon mentionne dans la liste avant le directeur même de la douane ? Il « reçoit, dit-il, les deniers de gabelle de tout ce qui entre dans la cité, et le cens des marchans etrangers », aidé dans cette besogne par « un grand nombre de sergens »[5]. Il convient enfin de signaler qu'en général les principaux centres de province, même dans les moments de leur soumission étroite à la capitale, possédaient chacun un service propre, chargé, sous la direction du gouverneur et dans des conditions pour nous mal définies, du recouvrement des contributions et de la trésorerie de la région.

Le Trésor se disait, comme ailleurs dans le monde musulman, *bait al-māl;* et, sous la plume d'écrivains ḥafṣides, juristes ou chroniqueurs, l'expression se rencontre çà et là, sans qu'il soit possible souvent de lui donner une autre signification que celle de « Trésor public ». D'autres passages ont un sens plus douteux : peut-être s'agit-il quelquefois de la cassette privée du souverain ; lorsqu'ils désiraient éviter toute confusion, les auteurs disposaient, pour désigner le Trésor public, de la locution explicite *māl al-*

1. Pour Tunis, la synonymie de *mušrif* avec les termes cités plus haut pour désigner le directeur de la douane ressort clairement de textes officiels ; cf. notamment Amari, *Diplomi*, p. 28 (an. 1200), Mas-Latrie, *Traités*, pp. 123, 188 (an. 1272, 1278). Sur la présence d'un *mušrif* à Bougie et Gabès, au XIIIe siècle, cf. *ʿUnwān Dirāya*, pp. 56, 193, *Manāqib Dahmānī*, f° 55 a. — Dans *Daulatain*, p. 28/50-1, il faut lire *išrāf*, et non *ašrāf*, qui explique la traduction fautive : « noblesse, nobles ».

2. Un *šaiḫ katabat ad-dīwān* est cité pour Bougie, *ʿUnwān Dirāya*, p. 205.

3. *Maʿālim*, IV, 257.

4. *Daulatain*, pp. 28/50-1 (le titulaire avait été auparavant *mušrif* à Tunis, puis à Bougie), 139/256 ; *Tuḥfat Arīb*, pp. 9-10. Peut-être aussi ce *muḫlaṣṣ* comprenait-il des immeubles appartenant à la ville et leurs revenus.

5. Léon, III, 145.

'*umūm*[1]. Il n'est pas sûr, du reste, que la différence entre les biens particuliers du monarque et ceux de l'État ait été toujours nettement sentie, encore moins qu'elle ait été respectée dans la pratique de chaque jour. Rien n'autorise, en tout cas, à voir dans le bait al-māl ifrīqiyen du moyen âge une simple caisse de gestion des revenus habous ou des biens tombés en déshérence, comme dans l'Espagne musulmane ou la Tunisie d'aujourd'hui[2].

En sus des bénéfices que l'exploitation directe du domaine sultanien, public ou privé, procurait à l'État ou au souverain, quelles étaient les ressources ordinaires du Trésor ? Il semble qu'on puisse les répartir sous les cinq chefs suivants : impôts ruraux, contributions du commerce terrestre et de l'artisanat, revenus des fermes et monopoles, douanes maritimes, impositions sur les non-musulmans. De chacune de ces catégories il est traité plus amplement en d'autres passages de ce livre, à propos des personnes ou des activités humaines assujetties à ces redevances variées. Mais nous devons ici, sous l'angle de l'organisation financière et du rendement, dégager quelques aspects de cette assez complexe fiscalité.

Un trait saillant en est d'abord, pour les impositions rurales, la différence de traitement, voulue par les réalités sociales et politiques, entre les populations agricoles immédiatement soumises à l'autorité sultanienne et les tribus — nomades ou sédentaires — qui, par leur genre de vie ou l'éloignement de leur habitat, échappaient à la permanence et à l'étroitesse du contrôle gouvernemental. Pour ces dernières, il ne pouvait être question, comme dans les zones tenues de plus près par le pouvoir central, d'une assiette précise et d'estimations détaillées calculées sur la superficie du sol, le volume de ses produits et l'importance du cheptel. La taxation s'opérait en bloc, résultant d'un accord ou de la volonté unilatérale des gouvernants : elle prenait de la sorte, quelles qu'en fussent les appellations plus ou moins trompeuses, le caractère d'un tribut. La perception, au surplus, était dans bien des cas intermittente, subordonnée à des démonstrations de force de la part des autorités. Quand des années de retard s'étaient accumulées, il devenait difficile ou impossible de récupérer, même par la violence, tout l'arriéré. Aussi le gouvernement ou ses représentants dans les provinces s'efforçaient-ils d'apporter ordre et

1. Par exemple *Daulatain*, p. 58/106.
2. Pour les Umayyades de Cordoue, cf. Lévi-Provençal, *Espagne musulmane*, pp. 71-2 ; pour les Marînides de Fès, cf. *Masālik*, tr., pp. 219-220.

régularité dans cette délicate *jibāya* ou levée d'impôts : elle s'opérait parfois par l'entremise de tribus-makhzen sur d'autres tribus ; mais, d'ordinaire, le gouverneur de province ou ses agents percevaient les sommes dues des mains du chef de la fraction imposée, lequel en avait fixé la répartition et prélevé le montant sur ses contribules. Souvent aussi le souverain lui-même ou l'un des plus hauts personnages de sa cour devait, à la tête d'une armée ou « camp » *(maḥalla)*, effectuer des tournées à la fois militaires et fiscales à travers des régions diverses du territoire. Cette méthode tendit à se généraliser, à devenir le système normal, probablement dans le courant du XVe siècle, sous Abū Fāris et 'Uṯmān. L'institution beylicale du « camp » d'été et du « camp » d'hiver, telle qu'elle se fixera dans les temps modernes avec ses itinéraires rigides, n'était sans doute pas encore pratiquée avec une aussi stricte régularité, dans le temps et l'espace, par les Ḥafṣides du moyen âge finissant ; mais ils en avaient déjà organisé et mis en œuvre plusieurs des éléments essentiels.

Un autre fait frappant de ce régime est son éloignement des principes coraniques et de la tradition religieuse de l'orthodoxie. Il est vrai que la dîme sur les produits du sol et la capitation sur les non-musulmans, toutes deux voulues par la Loi, étaient maintenues ; le terme même de *ḫarāj* pour l'impôt foncier se rencontrait encore ; mais nous verrons le fond qu'il y a lieu de faire sur l'emploi de ce dernier vocable, et ce que nous venons de dire du type de fiscalité qui pesait sur la plupart des tribus montre assez déjà que les règles religieuses ne s'appliquaient que sur un champ assez limité. La capitation ou *jizya*, ne frappant pas les chrétiens étrangers venus sous le couvert de traités de commerce et d'établissement, était acquittée presque exclusivement par les Juifs ; et, d'autre part, au sujet de ces Juifs, on peut tenir pour assuré que d'autres redevances encore, non canoniques, leur incombaient[1]. Les musulmans eux-mêmes, comme en d'autres pays d'Islam, étaient astreints à une série de taxes sur la fabrication et la circulation des marchandises, ignorées, voire réprouvées par la religion : périodiquement réduits ou supprimés à la suite de réactions pieuses ou comme don de joyeux avènement, ces *mukūs* renaissaient sans cesse. Considérable aussi dans l'ensemble des revenus du Trésor était la part des droits de douane que les théoriciens avaient réussi, tant bien que mal, à accorder avec les prescriptions religieuses.

1. Voir ci-dessus, t. I, pp. 402-3.

La prospérité financière de l'État se trouvait ainsi dépendre largement du commerce extérieur (surtout celui d'importation), c'est-à-dire de l'activité économique d'individus étrangers pour la plupart à la religion dominante et au pays.

On notera encore l'importance que cette fiscalité conservait aux prestations en nature : une grande partie des contributions rurales et des droits qui grevaient le commerce était représentée par un pourcentage prélevé en nature sur la production ou la circulation des biens. Il en résultait pour l'administration sultanienne l'obligation d'entreposer et de gérer ces marchandises ; ce n'est point par hasard qu'elle était désignée elle-même par le terme qui est devenu, sans changement de sens, notre « magasin » : *mahzan*. Aussi le souverain, la cour et l'armée avaient-ils peu à acheter, pour certaines matières, notamment pour l'alimentation, aux entreprises des particuliers ; le gouvernement, sans doute, était parfois lui-même vendeur. En cas de disette, les greniers sultaniens pouvaient s'ouvrir et aider, de leur stock, à nourrir les affamés.

On ne saurait se faire illusion, quel que fût le mode de recouvrement des impôts *(rasm*, pl. *rusūm ; waẓīfa*, pl. *waẓā'if)* sur les déperditions occasionnées par les intermédiaires avant l'encaissement final par le Trésor. La perception directe, on en a l'écho çà et là dans les textes et on le devine à mots couverts plus d'une fois, laissait la marge à un certain coulage, bien que les agents des finances eussent probablement prélevé en supplément sur les contribuables, conformément à un vieil usage, leurs émoluments personnels. Le fisc, en outre, était privé d'une partie de ses ressources par les décisions mêmes de l'autorité supérieure qui concédait à des tiers, laïcs ou religieux, le prélèvement à leur profit des impôts de certaines terres ou tribus. Mais surtout la variabilité des revenus du Trésor devait être grande, selon la prospérité fort changeante de l'agriculture et de l'élevage, et plus encore selon l'étendue capricieuse des territoires soumis ou dissidents. L'élément de régularité, au reste très dangereux et vite abusif, qu'est le fermage n'était employé que sur une petite échelle et dans des cas spéciaux : la « gabelle » du vin à Tunis, par exemple, qui était confiée à des chrétiens[1]. Il ne semble pas que, malgré les faiblesses de leur système et l'instabilité même de la matière imposable, les Ḥafṣides aient eu besoin en général de recourir à l'oppression

1. Dans la deuxième moitié du XIII[e] siècle, successivement à des Génois (cf. Ferretto, *Codice*, II, 116, note), des Catalans (cf. ci-dessus, I, 95, où il doit bien s'agir de gabelle du vin), un Vénitien et un Pisan (cf. ci-dessus, I, 106). — Des Génois étaient fermiers de la douane à Bougie en 1483 ; Marengo, *Genova e Tunisi*, p. 95.

fiscale pour alimenter leur Trésor ; ils ne paraissent pas non plus en avoir toléré délibérément la pratique chez leurs subordonnés. Leur modération à cet égard et la sagesse d'une politique consistant à encourager l'activité économique, source d'impôts, plutôt qu'à l'accabler sous de trop lourdes charges, a porté, dans les périodes de calme, des fruits heureux : au xve siècle sous 'Uṯmān, plusieurs centaines de milliers de dinars d'or entraient bon an mal an dans les caisses de l'État.

Des ressources extraordinaires grossissaient d'ailleurs les revenus sultaniens ou diminuaient certaines dépenses. Il y avait d'abord les amendes *(ḫaṭāyā)*[1] infligées par la justice séculière ou religieuse et les confiscations opérées par ordre du gouvernement : celles-ci ont frappé, à plus d'une reprise, la fortune totale de hauts fonctionnaires accusés à tort ou à droit de malversations. Il y avait aussi le butin militaire — terrestre ou maritime — et les contributions de guerre levées sur les vaincus[2]. Il y avait encore les cadeaux coutumiers offerts par les notables et les groupes au souverain[3] et aux grands de l'État, et le droit de gîte avec les dons d'hospitalité *(nuzūl, taḍyīf)* dans les localités et régions où ils faisaient séjour[4]. Des corvées, en outre, et des réquisitions gratuites pouvaient être imposées aux habitants du royaume, comme de tout territoire traversé, au bénéfice des troupes et des agents de l'administration.

Comme il ressort de renseignements épars, le Trésor ḥafṣide était à l'ordinaire bien garni. L'impécuniosité d'un Abū Isḥāq Ier, au début d'une ère de décadence, est signalée visiblement comme un phénomène inhabituel. Au contraire, Abū Zakariyā' et al-Mustanṣir, et la plupart de leurs successeurs, à dater surtout de la restauration post-marīnide, disposèrent de richesses importantes en pierres précieuses et en or. Les réserves amassées par Abū Zakariyā' furent emportées par Ibn al-Liḥyānī, en 1317, dans sa fuite ; mais elles devaient être reconstituées plus tard, et le trésor gardé par 'Uṯmān dans une tour de la Kasba passait, dans l'opinion

1. Al-Wāṯiq en fit supprimer le registre ; *Daulatain*, p. 32/57.
2. Par exemple, *Daulatain*, p. 105/195.
3. Notamment les chevaux de présentation ou *qāda*, que les tribus offraient en signe de soumission.
4. Des dispenses concernant ces droits furent accordées à Tunis par Ibn Abī 'Umāra, aux « bourgs de Carthage », par Abū l-'Abbās ; *Fārisiyya*, pp. 356, 402 ; *Daulatain*, pp. 93/171. Sous Abū Isḥāq II, le droit de *nuzūl* fut supprimé à Tunis moyennant une contribution de trente mille dinars qui représentait la valeur locative, pour deux mois, de toutes les habitations, et qui permit l'achat d'une maison pour les hôtes officiels ; *Adilla*, pp. 133-4.

publique, pour être d'une valeur très élevée ; il contribuait à faire regarder le Ḥafṣide comme le plus riche monarque de la Berbérie[1]. Ce résultat provenait, à la vérité, autant que de l'abondance des revenus, de leur gestion prudente et d'un goût marqué pour l'économie et la thésaurisation. La conception même des obligations gouvernementales favorisait la modestie relative du budget des dépenses, pourvu que le souverain ne commît point d'excès de libéralités gratuites ou de somptuosités. Le plus clair des débours était affecté à faire vivre, soit par fournitures directes, soit par pensions et traitements, le souverain, sa famille et sa cour, les fonctionnaires et l'armée. Le sultan avait également à distribuer, d'une façon plus variable et plus arbitraire, des dons nombreux à toute sorte de personnages ressortissants du royaume ou étrangers, chefs militaires, gens de lettres ou de religion. Mais la notion de service public était si restreinte, si limitée au maintien de l'ordre, à l'exercice de la justice et à un petit nombre d'œuvres pies, que les dépenses de l'État n'avaient, somme toute, rien d'écrasant. Les travaux publics, d'édilité ou de voirie, étaient presque nuls ; il n'est pas jusqu'aux édifices du culte et aux fortifications des cités qui ne fussent élevés ou entretenus à l'aide de fonds habous ou aux frais de particuliers au moins aussi fréquemment que par le Trésor. Les Ḥafṣides, bâtisseurs modérés, amateurs d'une vie confortable, mais sans luxe excessif, n'étaient point portés par nature à se laisser obérer ; ils ont eu, dans l'ensemble, et su garder, avec une clairvoyance louable, à travers les vicissitudes de leur dynastie, des finances saines : n'est-ce point l'une des raisons profondes de leur durée ?

On ne s'étonnera pas de constater que cette bonne politique financière allait de pair avec une politique monétaire non moins avisée. Les Ḥafṣides n'ont point innové dans l'Islam pour les conditions générales de l'émission et de la circulation des monnaies. L'État détenait le monopole de fabrication, mais la frappe était libre, en ce sens que, moyennant une rétribution définie, les ateliers monétaires répartis dans les principales localités frappaient pour les particuliers, sans limitation, les métaux que ceux-ci leur confiaient. La circulation des pièces étrangères demeurait libre, sauf, par exception, décri ordonné par le gouvernement lorsque des

1. Adorne, p. 212. Il serait assez raisonnable d'évaluer à cinq ou six cent mille dinars d'or le revenu annuel global du trésor ḥafṣide sous 'Uṯmān.

pièces d'un trop mauvais aloi mettaient en danger le numéraire national et l'économie du pays[1].

A part une tentative unique et brève d'al-Mustanṣir pour créer un billon de cuivre *(ḥandūs)*, les seules pièces émises par l'État furent, avec leurs sous-multiples respectifs, le dinar *(dīnār)* d'or ou « doublon » *(dupla, dobla)* de 4 gr. 72, et le dirhem *(dirham)* d'argent ou « millarès » d'environ 1 gr. 5, dont dix constituaient une monnaie de compte : le dinar fictif ou « besant » d'argent. Dinar et dirhem, dans leur type comme dans leur poids, n'étaient que l'héritage des Almohades fidèlement conservé. Conformément au régime du monométallisme alternatif ou composite qui était aussi à cette époque celui des autres peuples musulmans, ces deux monnaies d'or et d'argent étaient indépendantes l'une de l'autre, sans rapport légal ; chacune d'elles avait un pouvoir libératoire complet, lorsqu'elle figurait dans l'acte générateur de l'obligation ou qu'elle était préférée à l'autre par la coutume du lieu.

A deux reprises au moins le dirhem ḥafṣide, s'étant avili, fut l'objet d'une réforme destinée à le relever. Dès la deuxième moitié sans doute du XIIIe siècle, un dirhem *jadīd* ou « nouveau », d'un très bon aloi, circulait en concurrence avec le dirhem *qadīm* ou « ancien », d'un poids identique, mais auquel un fort alliage faisait perdre le cinquième de sa valeur. Vers le milieu du XVe siècle, soit par suite de l'affaiblissement du jadīd dans son degré de fin ou dans son poids, soit par un effet de la hausse du cours de l'or, il fallut redresser l'unité monétaire d'argent, et c'est alors que, sous 'Uṯmān, fut créé le « nasri » *(nāṣirī*, pl. *nawāṣir)*, triple du jadīd[2]. Cette lutte contre l'altération des monnaies et contre l'instabilité, si naturelle, de leur rapport est déjà chose remarquable ; il est plus significatif encore qu'elle n'ait même pas eu à s'exercer sur les espèces en or : le dinar ḥafṣide, comme celui de toutes les monarchies musulmanes issues de l'empire almohade, est demeuré toujours, sans aucune modification de poids, une pièce d'une facture soignée et d'un haut aloi.

1. Pour les références sur la monnaie ḥafṣide, je me permets de renvoyer à un travail plus étendu que je pense faire paraître prochainement sur ce sujet spécial.

2. Le dinar avait comme sous-multiples : le *demi*, le *quart* et le *huitième de dinar*. Le nasri, une fois créé, eut pour sous-multiples : le *ḫumsī* (5/6), la *caroube* (4/6 ou 2/3), le *demi-nasri* (3/6 ou 1/2), le *jadīd* (2/6 ou 1/3), le *qafṣī* ou *qīrāṭ* (1/6).

CHAPITRE IX

L'ORGANISATION POLITIQUE ET ADMINISTRATIVE

(SUITE)

I. *Armée, marine*

1. *Composition de l'armée.* — L'armée ḥafṣide dérive, sans solution de continuité, de l'armée almohade, dont elle n'est à l'origine qu'un rameau détaché. Sa plus ancienne organisation, dont le détail nous échappe malheureusement, fut l'œuvre du « cheikh » 'Abdalwāḥid, encore gouverneur pour le compte du calife de Marrakech[1] ; et son noyau continua, au moins jusqu'à la fin du XIVe siècle, d'être formé par les membres des « tribus almohades » établis en Ifrīqiya. Mais de même que, dès le temps de 'Abdalmu'min, l'armée s'était accrue de troupes étrangères à l'Unitarisme primitif, de même les Ḥafṣides ont adjoint de bonne heure à leurs « Almohades » des forces militaires d'une autre provenance, recrutées sur place ou à l'extérieur. Aussi bien les Almohades d'Ifrīqiya eussent-ils été en nombre par trop restreint pour constituer à eux seuls l'armée : ils en ont été longtemps l'élément de base, leurs « cheikhs » y ont joui d'un prestige et d'avantages matériels particuliers ; mais avec eux, distinctes d'eux, d'autres troupes ont concouru, dès le début, au service des souverains de la dynastie.

Deux listes ont été recueillies par Ibn Faḍlallah, l'une dressée par Ibn Sa'īd au XIIIe siècle, l'autre fournie par un informateur du siècle suivant[2]. Elles concordent pour l'essentiel, et les données des chroniqueurs, principalement d'Ibn Ḫaldūn, les confirment et les précisent sur plusieurs points. Les Almohades sont chaque fois cités en tête ; puis sont énumérés, dans un ordre divers, Arabes

1. *Fārisiyya*, p. 307 ; *Daulatain*, p. 13/23.
2. *Masālik*, pp. 19, 24/122, 128. Cf. aussi *Berbères*, III, 92.

nomades, Berbères du Maghreb ou de l'Ifrīqiya, Orientaux, Andalous et « Francs chrétiens ».

Le gros de l'armée était constitué par les contingents, très variables, des tribus. La complexité des rapports que le gouvernement entretenait avec elles, comme les vicissitudes de la situation politique, faisaient naître, dans ce mode de recrutement, une grande diversité et d'incessantes modifications. En principe, les tribus qui reconnaissaient l'autorité sultanienne acceptaient par là même de lui fournir une aide militaire ; mais cette contribution, imposée simplement par la force ou consentie en retour d'avantages matériels — solde, concession d'impôt, bénéfice foncier — devait différer beaucoup d'importance numérique et de durée normale selon les cas. En outre, de la part de bon nombre d'assujettis, elle était fort loin d'être stable, et, en temps de paix comme en temps de guerre, une énumération des tribus-makhzen eût nécessité de presque perpétuels remaniements.

Les tribus berbères dont l'habitat correspondait à la Tripolitaine et à la Tunisie actuelles paraissent avoir tenu assez peu de place dans l'armée ḥafṣide. Les Maranjīsa, qui nomadisaient entre Tunis et Kairouan lors de la conquête almohade et que les vainqueurs obligèrent à fournir un certain nombre de soldats, tombèrent ensuite, jusqu'au règne d'Abū l-'Abbās, sous la coupe des Arabes B. Sulaim[1] Les Hawwāra des hauteurs de la Tunisie centrale furent invités par le premier Ḥafṣide Abū Zakariyā' à lui fournir un contingent militaire ; mais ce n'était qu'une ruse cruelle de la part de cet émir, qui se hâta de tailler en pièces les guerriers de ce peuple mal soumis. Par la suite, cependant, des combattants Hawwāra se mirent au service des sultans[2]. Au contraire, les Ḥafṣides, surtout à Bougie, s'entourèrent volontiers de troupes berbères du Constantinois : Sadwīkiš par exemple et Walhāṣa, et surtout Ṣanhāja, que les Almohades avaient établis comme tribu-makhzen dans la vallée de la Soummam, et qui, très fidèles aux Ḥafṣides, devinrent au XIVe siècle l'élément essentiel de l'armée gouvernementale dans la région de Bougie[3].

D'autres éléments berbères venaient de plus loin dans l'Ouest, de territoires extérieurs à l'Ifrīqiya. Ce furent notamment, à plusieurs reprises, les contingents des tribus zénatiennes de

1. *Berbères*, III, 226.
2. *Berbères*, I, 279 ; II, 303, 366, 450 ; III, 8.
3. *Berbères*, II, 366, 435, 447 ; III, 321 ; IV, 297. Voir aussi, sur les B. Ṯābit de la région de Collo, *ibid.*, I, 298.

l'Algérie centrale qui avaient pris position contre les 'Abdalwādides de Tlemcen. Les B. Tujīn collaborèrent de la sorte avec Abū Zakariyā' et al-Mustanṣir ; leur chef Muḥammad b. 'Abdalqawī reçut de ce dernier, après la croisade de saint Louis, de riches récompenses, parmi lesquelles des villes du Hodna et du Zāb. Une douzaine d'années plus tard, ses neveux et ennemis personnels B. Ṣāliḥ passèrent dans le Constantinois, où, dotés de concessions foncières par les Ḥafṣides, ils demeurèrent à leur service définitivement ; puis, vers 1310, ses propres descendants, chassés à leur tour de leur territoire, se réfugièrent à Tunis, et l'un d'eux y fit souche de soldats fidèles aux sultans[1]. Les Maġrāwa avaient aussi contracté alliance avec Abū Zakariyā' I[er] et sans doute quelques-uns figuraient-ils parmi les trois cent cinquante Zanāta que le faux Faḍl fit emprisonner, après son entrée à Tunis, en 1283[2] ; mais c'est au début du XIV[e] siècle, vers 1307, que leur émir Rāšid b. Muḥammad, mis en fuite par les Tlemcéniens, alla se mettre directement, avec ses guerriers, au service du Ḥafṣide de Bougie Abū l-Baqā'. La bonne entente et même l'amitié régnèrent d'abord entre les nouveaux venus et les miliciens Ṣanhāja ; les uns et les autres contribuèrent utilement aux victoires d'Abū l-Baqā', lorsque celui-ci s'empara de Tunis et résista aux premières attaques de son frère Abū Yaḥyā Abū Bakr. Mais, peu après, le geste volontairement hostile du chambellan Ibn Ġamr, qui condamna et fit exécuter l'un des hommes de Rāšid, provoqua la colère de celui-ci : le chef des Ṣanhāja, pressenti par le Zénète en vue d'une vengeance, refusa net, et même, après une violente discussion, le fit frapper à mort[3]. Les proches de la victime se retirèrent, semble-t-il, vers l'Ouest. Cependant, quelques années plus tard, l'armée d'Abū Bakr, maître de Bougie, comptait encore des Maġrāwa, à côté de Tujīn et de Mallīkiš ; et, dans la deuxième moitié du siècle, on trouve de nouveau dans la milice d'Abū Isḥāq II un corps de Maġrāwa[4].

On rencontrait également, au service des Ḥafṣides, des princes apparentés aux dynasties régnantes de Tlemcen ou de Fès, et qui,

1. *Berbères*, IV, 8-16. *Ibid.*, II, 356, les faveurs d'al-Mustanṣir à I. 'Abdalqawī sont datées de quatre ans avant la croisade.
2. *Daulatain*, p. 37/67. I. Sa'īd, apud *Masālik*, *loc. cit.*, mentionne dans l'armée ḥafṣide des Zénètes « renommés pour leur courage ».
3. *Berbères*, II, 426, 433-6 ; III, 321-2. Contrairement à la chronologie d'I. Ḫaldūn, le meurtre de Rāšid semble postérieur aux premières attaques d'Abū Bakr, puisque ce dernier regarde alors lui-même les Maġrāwa comme encore amis des Ṣanhāja de Bougie.
4. *Berbères*, II, 446 ; III, 78.

ayant fui pour des raisons politiques leur pays d'origine, avaient reçu bon accueil, avec leurs compagnons d'armes, à Tunis ou à Bougie. Ainsi, au XIIIe siècle, le 'Abdalwādide 'Abdallah b. Gandūz séjourna quelque temps, avec ses B. Gummī, auprès d'Abū Zakariyā', avant de retourner au Maghreb moyen, et d'aller se fixer au Maroc[1]. Sous Abū Bakr, au siècle suivant, le Marīnide 'Abdalḥaqq b. 'Uṯmān, après un arrêt à Bougie, s'installa pour plusieurs années à Tunis, à la tête de cavaliers et de fantassins ; il jouit des faveurs du sultan, jusqu'au jour où, offensé par le chambellan Ibn Sayyid an-Nās, en 1329, il prit part à la révolte de l'émir Abū Fāris ; il se retira ensuite à Tlemcen. Sous le même monarque, un autre Marīnide, 'Umar b. Raḥḥū, renvoyé d'Espagne par ses parents « volontaires de la foi », fut bien accueilli dans l'armée ḥafṣide et s'y distingua ; après lui ses fils y restèrent, excepté l'un d'entre eux, Yaḥyā, qui retourna courir l'aventure andalouse ; mais le fils de Yaḥyā, 'Utmān, revint à Bougie, en 1366, se mettre au service d'Abū l-'Abbās, pour lequel il combattit vaillamment[2]. De semblables appoints, somme toute, ne faisaient pas nombre et ils étaient, en général, peu sûrs ; mais ils pouvaient ne pas être négligeables moralement sur l'échiquier politique de l'Afrique du Nord[3].

Non moins instable, mais beaucoup plus considérable il est vrai, était la participation militaire des Arabes nomades d'Ifrīqiya. Il faut la mettre au tout premier plan, pour le nombre et pour sa valeur décisive, surtout à la fin du XIIIe siècle et dans le courant du XIVe, quand les Almohades de Berbérie orientale se furent affaiblis et que l'ingérence bédouine dans les affaires ḥafṣides se fut affirmée. Nous avons vu, dans la première partie de cet ouvrage, le rôle primordial et si fréquent de ces Arabes, tels que Dawāwida, Ku'ūb et Ḥakīm, dans les révolutions intérieures ou les guerres avec l'étranger. La rapidité de leur adhésion n'avait malheureusement d'égale que leur promptitude à déserter ou à trahir. On ne saurait trop mettre l'accent sur leurs alternatives brusques de dissidence et de soumission, sur leurs dissensions intestines qui les opposaient les uns aux autres, tribus à tribus, fractions à fractions, et qui commandaient leur attitude vis-à-vis de l'armée gouvernementale : aide, abstention ou hostilité. De l'une ou

1. *Berbères*, III, 390, 492.
2. *Berbères*, II, 470 ; IV, 477, 480-1.
3. Tel était aussi le cas des candidats au trône de Tlemcen qui ont pu se réfugier en Ifriqiya et combattre aux côtés des Ḥafṣides ; mais ces prétendants sont à considérer comme de simples alliés temporaires, non comme des membres de l'armée ḥafṣide.

l'autre de ces trois positions, susceptibles de se modifier dans le cours même de la lutte, a dépendu le plus souvent l'issue des batailles et des conflits.

La population sédentaire des villes et des bourgades d'Ifrîqiya fournissait-elle régulièrement des troupes au sultan ? Il n'y paraît pas d'une manière précise ; mais on peut l'admettre, sur quelques indices, pour ce qui est du moins des engagements individuels[1]. Il faut citer aussi ces gens de métier de la capitale, qu'Ibn Faḍlallah représente armés du sabre et du bouclier, escortant de près le monarque et son étendard blanc dans les sorties des jours de fête ou au départ des expéditions. On les nommait « esclaves du makhzen » *('abīd al-maḫzan)*, souvenir évident d'une appellation almohade qui s'appliquait à une garde d'esclaves du souverain ; cependant, quelle que fût l'emprise du monarque ḥafṣide sur les artisans citadins, l'expression ne comportait plus de notion servile, mais tout au plus celle d'une étroite obéissance due et consentie au gouvernement[2] ; peut-être seule l'idée de garde, de garde à pied, avait-elle prévalu dans l'emploi de la locution. Cette milice urbaine, organisée dans le cadre professionnel, et convoquée lors des manifestations officielles, on supposera qu'elle coopérait activement, en cas de besoin, à la défense de la cité. Sans doute ne s'éloignait-elle guère de la ville et ne participait-elle pas d'ordinaire aux campagnes hors de la région. C'est seulement dans des circonstances particulières, telles que les débarquements opérés sur la côte par des chrétiens, que les sédentaires de toute sorte, y compris les hommes de religion, se lèvent en volontaires *(mulaṭawwi'ūn)* pour la guerre sainte, et vont grossir l'armée du sultan[3].

On ne peut s'étonner, vu l'incertitude et l'insuffisance de tous ces recrutements, que les Ḥafṣides aient cherché de bonne heure à accroître leurs effectifs militaires par d'autres contingents fixes, venus de l'étranger. N'avaient-ils pas, au surplus, à s'assurer une garde personnelle d'un dévouement absolu, à l'encontre de leurs sujets autochtones et même de leur entourage immédiat, parents rebelles ou Almohades prétentieux ? A l'aube de la dynastie, Abū Zakariyā', qui avait vécu en Espagne, s'adjoignit une milice andalouse[4] placée sous les ordres d'Ibn Abī l-Ḥusain, dont la

1. Par exemple *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 411.
2. *Masālik*, p. 10/115 (et *Introduction*, p. XLIV) ; sur le Maroc, *ibid.*, tr., p. 215.
3. L'intervention directe de ces « volontaires » contre toute razzia chrétienne est présentée presque comme une institution régulière à l'époque d'Abū Fāris ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 226.
4. Il faut noter que les Mu'minides en possédaient une déjà.

fortune provoqua la jalousie des cheikhs almohades et quelques troubles au début du règne d'al-Mustanṣir. Celui-ci cependant garda, avec leur chef, ces troupes andalouses, qu'il devait opposer plus tard aux croisés de saint Louis[1]. Ces auxiliaires espagnols disparurent sans doute au siècle suivant.

Plus durable fut la tradition des mercenaires orientaux. L'armée ḥafṣide a compris, dans la première moitié du XIIIe siècle, un corps de ces Ġuzz ou Turcomans, qui apparaissent en Berbérie une cinquantaine d'années plus tôt sous le calife Yūsuf b. 'Abdalmu'min, et que l'armée almohade avait fini par s'incorporer en grande partie. Au Maroc, leur nom et leur histoire étaient appelés à durer longtemps ; en Ifrīqiya, leur carrière n'est pas très nette à nos yeux : peut-être, eux-mêmes ou leurs enfants se sont-ils, à la longue, mêlés aux nouvelles recrues de troupes orientales admises par les souverains. Ibn Sa'īd signale la vente à Abū Zakariyā' Ier d'un millier de cavaliers mamelouks turcs d'Égypte et il le montre ailleurs entouré de « sa garde personnelle de mamelouks turcs »[2]. Ibn Ḫaldūn rapporte qu'un peu plus tard, à la chute de Bagdad, un groupe d'entre les chefs kurdes[3] qui se réfugièrent en Afrique du Nord se mit, à Tunis, à la solde d'al-Mustanṣir. Quels rapports s'établirent entre ces divers éléments venus de l'Est, les uns hommes libres, les autres esclaves ou affranchis ? Y eut-il, peu à peu, fusion, ou toujours simple juxtaposition ? Il continuera longtemps encore, jusqu'en plein XVe siècle, à être question d'un corps de mercenaires turcs dans l'histoire ḥafṣide[4] ; mais nous ignorons s'il était formé par les descendants des mamelouks d'Abū Zakariyā' ou s'il ne devait pas plutôt son existence, comme son maintien, à de nouvelles acquisitions.

On peut se demander si les Ḥafṣides ont eu habituellement une garde noire : au commencement du XIVe siècle, une troupe d'esclaves nègres, de « Ganāwa », vêtus de blanc, armés du sabre et de la lance, faisait partie du cortège sultanien[5] ; mais ils devaient être assez peu nombreux ; les chroniqueurs ne les font pas intervenir dans les épisodes de la vie militaire. C'est au XVIe siècle seulement qu'un des tout derniers Ḥafṣides songera à préserver sa personne

1. *Berbères*, II, 336, 364-5 ; Maqqari, *Analectes*, I, 673.
2. *Masālik*, *loc. cit.*
3. C'est de ce groupe qu'est issu plus tard un chambellan d'Abū Bakr : Muḥammad b. 'Abdal'azīz al-Kurdī ; *Berbères*, II, 466 ; III, 414.
4. Pour le début du XIVe siècle, *Berbères*, II, 419, 463, 469 ; pour le XVe, *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 474.
5. *Masālik*, *loc. cit.*

à l'aide d'une véritable garde nègre, pour éviter l'effet d'une prédiction[1].

Nous avons vu plus haut[2] ce qu'était la milice des cavaliers chrétiens qui, venus presque tous de la péninsule ibérique ou de l'Italie, et fidèles à leur religion à travers les siècles, habitaient un faubourg de la capitale et servaient de garde du corps au souverain. Dans ce dernier office, qu'ils conservèrent jusqu'en plein XVIe siècle, ils semblent avoir supplanté de bonne heure Andalous et Turcs.

Enfin, un élément solide, qu'il ne faut pas confondre avec ces mercenaires de condition libre attachés à leur foi, était constitué par un nombre assez élevé de renégats chrétiens, pour la plupart anciens esclaves affranchis : de leurs rangs sont sortis plusieurs généraux. Abū Zakariyā' Ier s'appuyait déjà sur un corps d'origine européenne et servile, et, au début du XVIe siècle, Léon pouvait écrire encore : « Le roy (de Tunis) tient mile cinq cens chevaux legers, dont la plus grande partie est de chretiens reniés »[3]. Nous ignorons si un amalgame se pratiquait entre ces ex-chrétiens et des mamelouks de provenance orientale. Mais ce que l'on doit bien mettre en relief, c'est l'importance grandissante que les affranchis, quels qu'ils fussent, prirent dans le monde officiel, principalement à partir de la restauration politique de la deuxième moitié du XIVe siècle ; dès ce moment, l'édifice de l'État ḥafṣide, de fondation almohade, s'appuie très largement sur eux.

On conçoit, par la seule énumération qui précède, quelles étaient les deux causes foncières de faiblesse de cette armée : son hétérogénéité frappante, et l'inquiétante instabilité de certains de ses éléments. Les groupes qui la composaient avaient des caractères ethniques et religieux divers, une origine géographique et sociale différente. Ils n'en eussent pas moins constitué une armée homogène, si une discipline, un dévouement et surtout un idéal communs en avaient fait un organisme uni et cohérent : cela n'était pas, et, somme toute, ne pouvait être, dans la Berbérie orientale de ce temps. Loin même de se renforcer mutuellement, ces groupes disparates nourrissaient le plus souvent entre eux des haines ou des jalousies ; n'était-ce pas, d'ailleurs, pour se surveiller et se neutraliser l'un l'autre que plusieurs d'entre eux avaient été cons-

1. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 153.
2. Au chapitre VII.
3. *Berbères*, II, 336 ; Léon, III, 146-7 (qui signale encore « plusieurs chretiens reniés » parmi les arbalétriers du roi).

titués et qu'ils étaient entretenus par le souverain ? L'inconstance très grande des tribus, qui se manifestait jusque sur le champ de bataille, aggravait encore cette situation ; or c'étaient elles qui étaient susceptibles de fournir les contingents les plus nombreux de combattants aguerris. De plus, même loyales, elles n'entendaient pas servir sans limitation de durée : après une campagne de printemps et d'été, les Arabes nomades avaient hâte de rejoindre, avec leurs troupeaux, les pâturages du Sud, et ce désir, ou pour mieux dire cette nécessité économique, a dû les inciter plus d'une fois à la défection ou contraindre le commandement supérieur à interrompre les hostilités.

Il ne restait, à coup sûr, comme armée permanente, que d'assez faibles effectifs, concentrés en grande majorité dans la capitale, avec des fractions à Constantine ou à Bougie : c'était sans doute ce qu'on appelait le plus couramment la « milice » ou *jund*, ou encore *ḥašam*[1] Tout porte à croire qu'en période normale les détachements cantonnés dans la plupart des villes de province étaient de minime importance : forces de police à la disposition des gouverneurs plutôt que garnisons militaires dignes de ce nom. Les quelques exceptions signalées par les chroniqueurs sont nées de circonstances momentanées : Ibn al-Liḥyānī, par exemple, qui se sentait menacé par son voisin Abū Bakr, établit, en 1317, des troupes à Béja et à Hammamet ; Bône en reçut de Constantine, en 1360, quand elle eut été prise pour le compte d'Abū l-'Abbās[2]. Il faut sans doute ramener à des proportions modestes les « corps d'armée » que « cantonna sur les frontières » Abū Zakariyā' Ier[3]. Quant aux postes chargés de la protection *(ḥimāya)* du Tell et des Hauts-Plateaux contre l'invasion saisonnière des nomades du Sud, Ibn Ḫaldūn, qui fait allusion à leur existence, ne précise nulle part leur composition ni leur emplacement[4] ; un pareil système ne dut pas être très développé au moyen âge, et si des garnisons de « limes » ont fonctionné sous les Ḥafṣides, ce ne fut assurément que par intermittence et avec une peu durable efficacité.

1. I. Faḍlallah prend *jund*, sans doute à tort, dans le sens général d'« armée ». Les cheikhs almohades faisaient probablement partie du jund, bien qu'I. Ḫaldūn ait assez souvent la formule « les Almohades et les corps de la milice » ; on peut comprendre : « et les autres corps de la milice ». Le « milicien » se disait *jundī*. Sur *ḥašam*, cf. notamment *Fārisiyya*, p. 391, *Berbères*, III, 72 (où la traduction paraît erronée) ; sur le terme et la chose voir *Masālik*, tr., p. 143, n. 1, et Lévi-Provençal, *Espagne musulmane*, pp. 130, 141.

2. *Berbères*, II, 447 ; III, 68.

3. *Berbères*, II, 301.

4. Cf. G. Marçais, *Arabes en Berbérie*, pp. 629, 719.

2. *Moyens techniques, armement, fortifications.* — L'armée comprenait de l'infanterie et de la cavalerie. Cette dernière arme, considérée comme la plus noble, était aussi la plus importante dans les combats. Étaient montés, non seulement les chefs et la plupart des contingents fournis par les tribus, mais encore plusieurs éléments du jund, musulmans ou chrétiens. La cavalerie musulmane, toujours légère, usait de chevaux vifs et rapides aptes à une manœuvre souple et à des voltes brusquées ; sans jamais les ferrer, on les montait « à la genette », selon la mode d'Orient, avec selles hautes et étriers courts[1].

L'habillement et l'armement défensif des cavaliers et des fantassins se réduisaient d'ordinaire à peu de chose : les témoignages chrétiens concordent à ce sujet, du XIIIe au XVIe siècle inclusivement. Ainsi Raymond Lulle, au début du XIVe, notait l'insuffisance d'équipement des soldats sarrasins : « illi eorum corpora... non muniunt, neque equos, ... immo quasi nudi sunt hii in bello »[2] A la plus grande partie des troupes ḥafṣides on peut certainement appliquer ce qu'une relation espagnole de 1573 dira des guerriers tunisiens : « Ils n'ont ni casque ni cuirasse. Quand ils sont poursuivis, ils jettent leur bouracan et s'enfuient tout nus »[3]. Un certain d'hommes cependant protégeaient leur poitrine et leurs épaules à l'aide de pièces de cuir, matière très abondante en Berbérie. La pelisse habituelle des bédouins et leurs bottes de campagne leur tenaient lieu d'armure. Les cuirasses métalliques, cottes de mailles et casques de métal se rencontraient parfois, portés par les chefs : c'étaient évidemment des armes de luxe, le plus souvent sans doute importées. Un peu plus fréquent, semble-t-il, était l'usage du bouclier, de ce type de targe *(daraqa,* pl. *daraq)* africaine que l'on confectionnait de préférence avec la peau de l'antilope appelée « lamṭ ». « Et s'arment le plus de cuiries, écrit Froissart des Tunisiens de la fin du XIVe siècle, et portent targes à leurs cols moult légères, couvertes de cuir bouilli de Capadoce, où nul fer ne s'y peut prendre ni attacher, si le cuir n'est trop échauffé »[4].

1. Primat, dans *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XXIII, ch. XLIX (« leurs farises, qui sont plus isnèles que lièvres, et les pueent tourner quel part que ils veullent à leur volonté ») ; Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 205, 216 ; La Primaudaie, dans *Revue Africaine*, 1877, pp. 291-2.

2. Lull, *Liber de fine*, éd. Gottron, p. 83 (au lieu de « muniunt », le texte imprimé porte « minuunt »). L'ouvrage de Lulle, qui connaissait par lui-même l'Ifriqiya, contient une très intéressante comparaison entre la valeur militaire — morale et technique — des « Sarrasins » et celle de leurs adversaires chrétiens éventuels.

3. La Primaudaie, *loc. cit.*

4. Froissart, livre IV, chap. 15. La *Chronique du Religieux de Saint-Denys*, livre XI,

Les armes offensives étaient plus abondantes et variées. La principale, la plus largement répandue, était le sabre ou épée, arme tranchante, au fourreau de bois, qui se portait généralement en bandoulière[1]. La main droite pouvait tenir, pour le jet, quelques javelots[2] ; mais on nous la montre plutôt armée, pour frapper d'estoc, d'une lance très longue et mince, dont la tradition a duré longtemps : dans la marche, en dehors du combat, les fantassins l'appuyaient sur l'épaule, et elle était serrée sous la jambe par les cavaliers[3]. Plus ancien encore peut-être était l'usage du poignard « attaché au bras gauche, et lié au petit doigt par un fil, pour qu'il ne tombe pas » ; ce poignard de bras, que la période préislamique a connu chez les autochtones de la Cyrénaïque et de l'Aurès, puis qui est attesté au xe siècle chez les abāḍites du Djérid, mais que les Touareg seuls ont conservé jusqu'à nous, était une arme aussi bien citadine que rurale dans la Tunisie des xve et xvie siècles : le sultan lui-même en était muni[4]. On sait que certains types de poignard sont demeurés redoutables dans les mains de beaucoup d'indigènes nord-africains.

Le tir à l'arc, vieille pratique orientale encouragée par l'Islam, avait des adeptes chez les combattants de l'Ifrīqiya ḥafṣide, chez les fantassins, d'ailleurs, plutôt que chez les cavaliers. Des guerriers

chap. 2, pour la même époque, écrit : « Et quamvis nudis vestigiis predicta prelia exercentes, tunicis bumbicino refertis pro loricis ferreis uterentur ». Des *daraq lamṭiyya* se trouvaient dans les magasins d'armes d'Abū Isḥāq Ier ; il possédait aussi des cuirasses *(durū', jawāšin)*, des casques de métal *(bayaḍāt)* et des arcs damasquins *(qisī dimašqiyya)* ; *Fārisiyya*, p. 353. Des « fantassins revêtus d'une armure » sont signalés dans la défense de Constantine assurée contre les Marinides en 1348 ; *ibid.*, p. 393. Un jeune cavalier arabe est cité comme porteur d'une « belle cuirasse », dans *Ma'ālim*, III, 267.

1. La Primaudaie, *loc. cit.* Un passage d'I. Faḍlallah a fait supposer que les cheikhs ḥafṣides suspendaient leur sabre au ceinturon selon « l'usage berbère » et ne le portaient point « en baudrier à la mode bédouine » : *Masālik*, *tr.*, p. 127, n. 3 ; c'est possible, mais le texte est très imprécis.

2. *Masālik*, p. 10/114 ; La Primaudaie, *loc. cit.*

3. *Malaspinae Continuatio, apud* Gregorio, *Bibliotheca*, II, 362-3, à propos de l'affaire de Collo en 1282 : « quamplures deferunt lanceas, nostris de Catalonio omnino dissimiles » ; I. Ḫaṭīb, *Lamḥa*, p. 28 ; Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 213-4. Sur l'usage et la rareté relative de ces longues lances, importées d'Orient à Tunis, dans la première moitié du xvie siècle, cf. Sandoval, *Historia... del emperador Carlos V*, t. II, Pampelune, 1614, p. 246-7. D'après I. Ḫaldūn, *'Ibar*, II, 15, c'est sous l'influence berbère que les Arabes de l'Afrique du Nord auraient pris l'habitude de tenir la lance serrée sous la jambe *(i'tiqāl)*, et qu'ils auraient perdu au contraire l'usage de l'arc porté sur l'épaule *(tanakkub)*.

4. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, VI, 42-3 ; *Chronique d'Abou Zakaria*, tr. Masqueray, Alger, 1878, p. 294 ; Cerone, *Seconda spedizione*, p. 87 (le poignard d'Abū Fāris serait, ainsi que son casque, tombé aux mains des Catalans, en 1432) ; Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 206 ; Sandoval, *loc. cit.* ; La Primaudaie, *loc. cit.* ; Nicolas d'Arfeuille, p. 18, au sujet des Algérois, en 1551 : « et sur le bras senestre attachent un large poignard un peu recourbé, à la façon d'un Malchus, qu'ils appellent Secquin » (c'est évidemment l'arabe *sikkīn*).

à cheval « assaillent, nous dit-on, de dars et de sajeites » les croisés de saint Louis ; des archers montés, qui semblent Arabes, ont combattu les Catalans de Pierre III, débarqués à Collo ; un petit corps de cavaliers andalous, armés d'arcs et de flèches, accompagnait Ibn al-Liḥyānī fugitif[1]. Mais c'est surtout à propos de sièges de ville, pour la défense ou pour l'attaque, qu'il est question de flèches et d'archers[2] : ceux-ci ne peuvent être, en général, d'après le contexte, que des fantassins.

La Berbérie médiévale n'ignorait pas les machines, héritées de l'antiquité à travers Byzance, qui servaient à lancer de grosses pierres sur les cités assiégées : ces catapultes ou mangonneaux *(manjanīq*, pl. *majānīq)* sont très fréquemment signalés. De leur côté, les défenseurs, du haut des remparts, ripostaient par le jet de pierres et de traits[3]. Sur la plus haute tour de Mahdia assiégée par les chrétiens, en 1390, il y avait « une bricole pour traire et jeter grands carreaux », tandis que « les murs de la ville et les tours étaient pavoisés de tapis mouillés pour résister contre le trait » des assaillants[4]. Pendant longtemps, par contre, l'armée ḥafṣide ne compta point d'arbalétriers : l'absence d'arbalètes chez les Nord-Africains était considérée par l'étranger comme une cause d'infériorité militaire[5] ; c'est sans doute seulement sous 'Uṯmān que cette arme, si en faveur chez les chrétiens depuis les croisades, s'acclimata quelque peu en Ifrīqiya[6].

Enfin, une grosse question qui se pose est celle de l'apparition dans la Berbérie orientale des armes à feu. C'est en Afrique du Nord, au Maroc, qu'on les signale pour la première fois dans tout le monde occidental : au commencement de 1274, à en croire Ibn Ḫaldūn, les Marīnides employèrent, pour le siège de Sijilmāsa, à côté de l'artillerie traditionnelle des catapultes, de véritables

1. Primat, chap. XLIX (d'après lequel les musulmans se servaient aussi « de maces et d'espées ») ; *Malaspinae Continuatio, loc. cit.; Daulatain*, p. 53/96.
2. Notamment *Fārisiyya*, pp. 340, 367, 374, 408, 411 ; *Berbères*, II, 316, 385, 450 ; III, 110, 119, 345 ; Yaḥyā b. Ḫaldūn, I, 150.
3. Notamment *Fārisiyya*, pp. 376, 381, 419 ; *Berbères*, II, 385, 445, 449 ; III, 104, 113, 119. La construction d'un mangonneau dans l'arsenal de Tunis est signalée en 1309, par *Daulatain*, p. 46/83. Lull, *loc. cit.*, estimait les armées chrétiennes supérieures à celles des Sarrasins pour le nombre des machines et la manière de s'en servir.
4. Froissart, livre IV, chap. 15.
5. *Malaspinae Continuatio, apud* Gregorio, *op. cit.*, II, 367 : « balistras, quibus Barbari non utuntur » ; Lull, *loc. cit.;* Fazio, *apud* Cerone, *Seconda spedizione*, p. 95 : « manubalistis, quas Barbari maxime formidabant, adiuuabantur ». L'arbalète, cependant, n'était pas tout à fait inconnue du haut moyen âge maghrébin : le poète kairouanais I. Rašīq, par exemple, au XIe siècle, la décrit ; Pérès, *Poésie andalouse*, p. 352.
6. Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 171/214 (on pourrait discuter sur le sens du texte « balistarii »). Pour le début du XVIe siècle, cf. Léon, III, 147.

canons avec poudre à feu et mitraille de fer ; mais les pierres des catapultes eurent un effet plus destructeur[1], et ainsi s'explique, sans aucun doute, que l'impressionnante invention ait été abandonnée par ses promoteurs. Elle ne devait revenir en Afrique et s'y implanter peu à peu que dans la deuxième moitié du XIVe siècle, bien après s'être répandue dans l'Espagne musulmane et la chrétienté[2] ; et encore son usage fut-il d'abord bien modeste et bien hésitant, comme celui qui en était fait alors en pays chrétien. En 1390, les assiégés de Mahdia lançaient, à l'aide de leurs bombardes, des pierres entourées d'étoupe d'un doigt d'épaisseur, « ou ils semoient pouldre qui gectoit feu » : c'est donc surtout comme matière incendiaire *(nafṭ)* qu'ils se servaient de la poudre à canon[3]. Probablement, au contraire, s'agit-il d'artillerie à feu dans le sens moderne, avec emploi de la déflagration de la poudre comme agent propulseur, dans la défense de Bône contre les Valenciens, en 1399, sous l'énergique et entreprenant Abū Fāris : une partie au moins de la poudre provenait en contrebande de l'État d'Aragon. Un peu plus tard, l'Ifrīqiya fournissait elle-même de poudre *(bārūd)* les musulmans d'Andalousie, et l'on ne peut raisonnablement refuser de croire qu'au XVe siècle l'armée ḥafṣide ait été munie d'un certain nombre de canons : en 1432, le roi Alphonse d'Aragon prit à Djerba, sur Abū Fāris, vingt-deux « bombardes » ou « tormenta aenea », qui devaient être des canons[4], comme étaient certainement des bouches à feu ces armes qu'a vues et entendues le voyageur Adorne, en 1470, dans le cortège de 'Uṯmān. Le même auteur précise qu'un esclave chrétien, fondeur de son métier, en dirigeait sur place la fabrication, et que le sultan ne se fût pas défait de ce spécialiste pour une forte somme d'argent. D'après un document vénitien de 1510, c'est encore un Européen, un Juif renégat d'Allemagne, qui, à cette date, confectionnait l'artillerie du « roi de Tunis »[5]. Ainsi, dans la technique

1. *Berbères*, IV, 69-70.

2. Pour l'Espagne musulmane, cf. I. Ḫaṭīb, *Iḥāṭa*, I, 231, *Lamḥa*, p. 72 (siège de Huescar par le sultan de Grenade en 724/1324). Les plus anciens emplois chrétiens connus sont de 1338 sur mer, par les Anglais, et de 1344 sur terre, par les Castillans (prise d'Algérisas). — Je n'ai pu consulter Rathgen, *Das Geschütz im Mittelalter*, Berlin, 1928. Dans un article qui vient de paraître, *Hespéris*, 1945, pp. 81-4, Allouche traduit et étudie le texte de la *Lamḥa*.

3. D'Orreville, chap. 78 ; *Berbères*, III, 119. Sur un canon musulman, trouvé à la Kalaa des Beni Abbès et qui aurait porté la date de 767/1366, cf. *Recueil... Soc. Archéol. Constantine*, an. 1870, planche II, an. 1910, pp. 157-8, an. 1913, p. 776.

4. Ivars, *Dos Creuades*, pp. 149-150 ; *Tuḥfat Arīb*, p. 13 (voir aussi *Manāqib Sīdī B. 'Arūs* p. 412, où *bārūd* signifie bien sans doute « poudre à canon ») ; Cerone, *Seconda spedizione*, pp. 85, 89, 98 ; Giménez Soler, *Itinerario*, pp. 116-7.

5. Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 214, 216 ; Mas-Latrie, *Traités*, p. 270.

des armes à feu, l'Ifrîqiya était et demeurait à la remorque de l'Europe. Elle n'a évidemment profité qu'avec de sensibles retards, et d'une façon très incomplète, des perfectionnements apportés, au dehors, dans le type et l'emploi de ces engins destinés à révolutionner l'art de la guerre ; notamment les armes à feu individuelles ne se trouvèrent longtemps qu'entre les mains d'un petit nombre de ses guerriers, d'où une faiblesse militaire qui, au XVIe siècle, contribua beaucoup à la livrer aux Turcs et aux Espagnols.

Durant le XVe siècle, l'usage nouveau et rudimentaire des armes à feu dans la Berbérie orientale ne put donc avoir pour effet de modifier profondément la manière de combattre ni les principes de la fortification. Les Ḥafṣides, du reste, n'ont jamais été de grands bâtisseurs d'ouvrages fortifiés. En dehors de leurs capitales et de leurs places maritimes, ils ont peu fait directement pour les travaux défensifs de leur territoire. Les remparts des villes, pour la plupart construits à une époque antérieure, étaient, bien souvent, réparés et entretenus par les habitants eux-mêmes, par des chefs locaux ou grâce aux revenus de biens habous ; leur matériau variait beaucoup — pierre, brique ou terre battue — selon les ressources de la région ; leur tracé simple et peu savant était interrompu par un petit nombre de portes gardées, droites ou en chicane, parfois précédées d'un avant-mur *(faṣīl, silāra)*, et qu'on fermait la nuit ainsi que pendant la prière du vendredi. Rarement, un fossé entourait le mur. Des tours *(burj*, pl. *burūj, abrāj)*, d'ordinaire accolées au rempart, permettaient de faire le guet et de mieux atteindre l'ennemi. Mais, à côté de ce dispositif banal, il y a lieu de rappeler l'aire très large occupée par le système défensif de la « Kasba » *(qaṣaba)*, que les Almohades avaient répandu en Berbérie et que les Ḥafṣides ont conservé, c'est-à-dire celui de la citadelle gouvernementale contiguë à la cité *(madīna)*, petite ville en miniature, susceptible de s'isoler et de vivre de sa vie propre pendant quelque temps. En sus de Tunis et Bougie, capitales, les Ḥafṣides ont, de temps à autre, restauré les défenses des principales localités sises sur le littoral : Mahdia a bénéficié, à cet égard, de leurs soins tout particuliers. Abū Fāris, en outre, a édifié, sur une partie de la côte nord-orientale de la Tunisie, une série de postes fortifiés, qui rendirent une attaque par surprise difficile aux navires chrétiens[1].

1. La défense côtière, sous le même monarque, se complétait d'un système de signalisation par des feux allumés sur les hauteurs ; cf. Fazio, p. 95. Au temps de 'Uṯmān, non seulement Carthage avait une garnison permanente, mais l'entrée des navires dans le golfe était signalée de proche en proche jusqu'à Tunis, et des patrouilles de police opéraient en mer près du littoral ; cf. Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 184.

Mais rien, dans l'ensemble, de comparable à cet effort de constructions à la fois religieuses et militaires qui a marqué l'époque des Aġlabides, avec la ligne continue, sur la côte, de leurs ribāṭs et de leurs maḥris.

Quant aux fortifications de campagne, elles étaient fort peu pratiquées. On les signale seulement à l'occasion de sièges importants : retranchements effectués dans la banlieue de Tunis par les musulmans lors de la croisade saint Louis, fossé *(ḫandaq)* creusé autour de cette même ville par les Arabes assiégeant le Marīnide Abū l-Ḥasan[1]. Ou encore dans quelques situations spéciales : Abū Fāris par exemple, tenant contre les Catalans la tête de la chaussée qui reliait Djerba à la terre ferme, y installa cinq lignes de retranchements en troncs de palmier[2].

3. *Commandement, opérations.* — Le sultan était le chef suprême de l'armée. Mais, dans l'exercice de ce droit régalien, il prenait d'ordinaire un adjoint, un délégué en la personne du ministre de la guerre ou « vizir de la milice » *(wazīr al-jund)*, auquel incombait la haute administration militaire et qui pouvait remplacer le souverain dans la conduite des opérations en campagne. Pendant longtemps, ce personnage fut choisi parmi les Almohades seuls. L'intendance général de l'armée était confiée à un « maître des subsistances » *(ṣāḥib aṭ-ṭa'ām)*, que l'on nous montre aux ordres du *wazīr al-jund* et conférant avec lui, au palais du sultan, chaque matin[3]. Un service de scribes était évidemment nécessaire pour tenir les registres d'enrôlement et de soldes[4], la comptabilité des vivres et fournitures pour la milice ; mais nous ne percevons pas les rouages de son organisation, ni les modalités de ses rapports avec l'administration des finances.

Nous ne savons à peu près rien, mis à part les cheikhs almohades, sur la hiérarchie ni l'avancement. Les seuls officiers dont le titre revienne avec insistance dans les chroniques sont ceux du grade le plus élevé, les généraux ou « caïds » *(qā'id*, pl. *quwwād)*, sortis souvent du milieu des affranchis et des renégats. Un texte cite comme « général de la cavalerie » *(qā'id al-a'inna)* le fameux Ibn al-Ḥakīm[5] : était-ce avant qu'il devînt ministre de la guerre en 1333 ? Ou n'a-t-il jamais osé, n'étant pas almohade, se faire

1. *Berbères*, II, 365, 367 ; *Daulatain*, p. 154/277.
2. Cerone, *Seconda spedizione*, p. 85.
3. *Masālik*, pp. 24-5/129.
4. Un *zimām al-jund* est cité dans *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 411.
5. *Ma'ālim*, IV, 126.

appeler officiellement « vizir du jund » ? Les officiers d'un rang moindre se dénommaient, semble-t-il, *'arīf*, pl. *'urafā'*. Une mention spéciale doit être faite de ces *muḥarrikū s-sāqa* ou « metteurs en marche de l'escorte », sans doute gradés subalternes, que l'on trouve chargés, à cheval et bâton en main, de l'ordonnance des défilés militaires ; l'un d'eux, dans un récit populaire, vient chercher un milicien déserteur[1]. Le terme a survécu : le « meharrek » est actuellement le chef de quartier à Tunis[2].

En temps de paix, l'instruction technique du noyau permanent de l'armée — ne parlons pas des auxiliaires et réserves — n'était point, selon toute vraisemblance poursuivie systématiquement. Toutefois, un entraînement aux déplacements en corps résultait de la pratique des cortèges accompagnant le souverain en des circonstances solennelles, et plus encore de ces tournées politico-financières qui s'opéraient dans les provinces pour exhiber la force publique et recouvrer l'impôt. Les fêtes religieuses étaient aussi l'occasion de joutes à la lance courtoise ou de brillantes fantasias — non loin de Constantine, par exemple, elles se déroulaient sur un terrain hippique ou *maidān* —, excellents exercices pour la cavalerie[3].

Tout départ pour une expédition *(ḥaraka)* sérieuse était précédé d'une convocation des troupes temporaires, voire d'un recrutement nouveau à travers les tribus. Le rassemblement s'opérait dans la capitale, ou à proximité : près de Tunis, ce fut souvent au village de La Mohammedia. On procédait alors, en règle générale, à une distribution de la solde, puis à une revue ; et l'armée s'ébranlait, avec musique et étendards, sous le commandement du sultan ou de l'un de ses proches, ou du ministre de la guerre, quelquefois d'un simple caïd[4]. Elle partait d'habitude au printemps[5], pour revenir se disloquer à l'automne, sept à huit mois plus tard. Les campagnes d'hiver étaient bien plus rares : Abū l-'Abbās semble en avoir mené, à plusieurs reprises, de fructueuses dans le Sud.

Le souverain en déplacement, même à la guerre, paraît avoir emmené souvent une partie de son harem, avec le personnel

1. *Masālik*, pp. 10-1/115 ; *Manāqib Sīdī Mubārak :* « *muḥarrik al-ajnād* ».

2. On concevrait donc que le *muḥarrik* ḥafṣide fût chef à la fois d'un quartier urbain et de la section de milice fournie par ce quartier ; mais les *Masālik* mentionnent les *muḥarrikūn* précisément en dehors de la milice urbaine des *'abīd al-maḫzan*.

3. Balawī, f° 208 *a* ; Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 216.

4. Voir, en outre, le chapitre précédent, sur la prise de congé des gens de la capitale par le sultan.

5. Le sultan Abū Bakr, très superstitieux, attendait, au besoin pendant plusieurs mois, le moment favorable d'après l'astrologie ; *Fārisiyya*, p. 379.

nécessaire pour garder et servir cet élément féminin. Mais sans doute était-il le seul à jouir de ce privilège ; les guerriers de tribus nomades qui se joignaient à lui n'étaient pas d'ordinaire, contrairement à leur usage propre, accompagnés de leurs familles et de leurs troupeaux[1]. Fantassins et cavaliers avançaient ensemble, dans un ordre approximativement réglé, à une cadence possible pour l'infanterie, c'est-à-dire normalement, en terrain plat, une trentaine de kilomètres par jour. Bagages et tentes *(gīṭūn*, pl. *gayāṭīn)* suivaient immédiatement, portés par des bêtes de somme — mulets et chameaux —, en un convoi d'arrière-garde appelé proprement *sāqa*. La nuit, un camp non fortifié abritait l'armée, autour de la tente du chef : celle du sultan se distinguait par une clôture de toile que désignait le vocable berbère *afrag*[2]; le nom du camp ou *maḥalla* avait fini par s'appliquer à l'armée même en expédition. Quant au ravitaillement des troupes, on s'en inquiétait probablement assez peu à l'avance : elles tiraient le plus clair de leur subsistance des régions conquises ou traversées.

Pour les effectifs ainsi mis en action, on concevra qu'il est difficile de dire un chiffre à cause de leur extrême variabilité, et parce qu'on ne saurait accepter sans réserve les renseignements que les sources écrites fournissent à ce sujet de-ci de-là. On considérera cependant, sans grand risque d'erreur, que l'armée sultanienne en campagne comptait, aux beaux jours de la dynastie, quelques dizaines de milliers d'hommes, dont les nomades étaient une bonne part. La fin du XIIIe siècle et la première moitié du XIVe, par suite des scissions et défections qui affaiblirent le pouvoir central, ont dû être marquées par une diminution quantitative de cette armée : elle se réduisait à moins de dix mille cavaliers, dit un informateur ifrīqiyien à Ibn Faḍlallah[3] ; ce qui justifie, pour la Berbérie orientale, l'appréciation d'Ibn Ḫaldūn formulée pour l'ensemble de l'Afrique du Nord : « Les dynasties de notre époque ont des armées si peu nombreuses qu'à peine est-il possible que les troupes dont elles se composent ne se reconnaissent pas dans le tumulte du combat ; que dis-je ? très souvent les soldats des deux armées ont demeuré ensemble dans le même camp ou dans la même ville ; aussi se connaissent-ils et, dans la mêlée, les uns

1. Il est signalé, mais, semble-t-il, comme un fait exceptionnel, que les Arabes nomades qui prirent part à la grande expédition d'Abū Zakariyā' Ier contre Tlemcen étaient accompagnés de leurs femmes et de leurs troupeaux ; *Berbères*, II, 316.
2. Cf. notamment *Prolégomènes*, II, 70, 80.
3. *Masālik*, p. 20/125.

appellent les autres par leurs noms et leurs surnoms »[1]. Trait homérique, mais qui rapetisse singulièrement l'ampleur des armées en présence et qui dénonce le caractère instable et artificiel de bon nombre de combinaisons politiques de ce temps. Il n'en fut certainement pas de même durant les deux grandes périodes ḥafṣides, sous Abū Zakariyā' Ier ou al-Mustanṣir, puis d'Abū l-'Abbās jusqu'à 'Uṯmān. Même si l'on tient pour excessifs certains chiffres donnés[2], les effectifs dont ces monarques disposèrent furent nettement plus gros que ceux auxquels a fait allusion Ibn Ḫaldūn : en 1390, l'armée musulmane qui combattit devant Mahdia comprenait quarante à soixante mille hommes, en majorité fantassins, selon les dires à peu près concordants des chroniqueurs européens[3]. D'une manière générale d'ailleurs, en face des armées chrétiennes qui sont venues plusieurs fois les attaquer, les troupes ḥafṣides, même déduction faite de leurs auxiliaires exceptionnels, apparaissaient comme assez nombreuses, voire plus aptes à résister par le nombre que par leur habileté au combat. Il est frappant par exemple que Muntaner, luttant pour la possession de Djerba, regarde comme représentant des chiffres très élevés les huit mille cavaliers et dix mille fantassins que ses adversaires musulmans étaient capables de lui opposer[4].

La guerre était à la fois une guerre de sièges et de mouvement. La stratégie comportait peu de complications : on marchait ensemble sus à l'ennemi, dès que l'on se sentait en force. Rien n'indique qu'on ait amené quelquefois l'adversaire à combattre sur un terrain déterminé, ni qu'on ait tenté de savantes manœuvres pour le prendre à revers ou l'enserrer. La soudaineté et l'imprévu des déplacements, puis de l'attaque, un constant esprit d'offensive, telles étaient les qualités stratégiques dominantes des meilleurs chefs. La division de l'armée en plusieurs corps, chacun sous la conduite d'un général, est peu fréquemment mentionnée : par exemple, dans la lutte contre les croisés de saint Louis, ou un demi-siècle plus tard, lorsque Abū Bakr alla s'emparer de Tunis ; les deux fois, il s'agit de *sept* corps et de *sept* généraux, nommément cités[5]. Faut-il voir là seulement une pratique almohade, ou

1. *Prolégomènes*, II, 78-9.
2. Par exemple par la *Fārisiyya*, pp. 313, 318 (soixante à soixante-dix mille cavaliers sous Abū Zakariyā' Ier) ; et Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 215 (soixante mille hommes dans un défilé du temps de paix, sous 'Uṯmān).
3. Froissart, livre IV, chap. 15 ; D'Orreville, p. 235 ; *Cronica volgare di anonimo fiorentino*, p. 96.
4. Muntaner, ch. 253-4.
5. *Berbères*, II, 366, 449-450.

plutôt, par delà les Almohades, une tradition relative à un nombre porte-bonheur dont l'Ifrīqiya fāṭimide avait donné des exemples bien plus anciens[1] ? La cavalerie, chargée naturellement d'éclairer la marche et de poursuivre les fuyards, pouvait recevoir des missions lointaines, à l'écart du gros formé de l'infanterie ; mais presque toujours ces deux armes, d'après ce que nos textes nous laissent entrevoir, ont concouru ensemble aux expéditions et aux combats les plus importants.

La guérilla, les escarmouches, étaient le fait des populations rebelles à l'autorité centrale, des tribus hostiles qui harcelaient sur leur passage les troupes du gouvernement. Mais l'armée sultanienne ne répugnait pas, bien au contraire, quand l'adversaire s'y prêtait, aux grandes batailles où s'engageait la plus grosse partie des effectifs, et qui décidaient de l'issue d'une campagne ou même d'une guerre de longue durée. La bataille rangée, commencée à l'aube et poursuivie pendant plusieurs heures, n'est pas rare dans les annales de la dynastie. Le dispositif tactique semble avoir été toujours simple : un centre où devait se grouper l'infanterie, et deux ailes d'où s'élançaient les cavaliers, en rangs assez lâches, pour des charges répétées et désordonnées conformes à la pratique arabo-berbère dite « de l'attaque et de la fuite » *(al-karr wa-l-farr)*[2]. Le souverain combattait en deuxième ligne, entouré de sa garde chrétienne. Il n'est point question de mouvements tournants ni d'intervention de réserves. Lorsque les ailes étaient battues, on pouvait voir le centre tenir bon et enlever la victoire[3]. Ibn Ḫaldūn déplore que les souverains nord-africains de son temps aient renoncé au système ancien du barrage de chameaux établi en arrière des combattants comme base de repli et de résistance : « Aussi, déclare-t-il, leurs armées sont-elles très exposées à être mises en déroute, et, pendant les combats, elles sont toujours prêtes à s'enfuir »[4].

Contre les Européens envahisseurs, plus lourdement armés, mieux outillés et tacticiens plus avertis, la guérilla aurait pu être un bon moyen de défense s'ils avaient réussi à pénétrer jusque dans l'intérieur du pays. En réalité, les assaillants chrétiens demeu-

1. I. 'Iḏārī, *Bayān*, I, 225/315 ; Vonderheyden, *Berbérie orientale*, p. 312 ; Idris, dans *Revue Études islamiques*, 1936, p. 83. Voir au chapitre précédent, à propos des *sept* étendards.

2. *Prolégomènes*, II, 77, 82. Les « batailles ordenées » des Sarrasins, dans Primat, chap. XXXIII, ne sont signalées que dans la marche d'approche.

3. Par exemple, *Berbères*, II, 461 ; *Daulatain*, p. 121/224.

4. *Prolégomènes*, II, 80.

rèrent chaque fois sur le littoral. Sans se dérober, les troupes ḥafṣides, qui campaient à faible distance, ne tenaient pas cependant à s'engager à fond contre eux ; elles les harcelaient plutôt, recherchaient leur usure et leur démoralisation par de brusques attaques réitérées, surtout aux heures les plus chaudes de la journée[1] ; elles les fatiguaient et les énervaient par leur système du « karr wa-l-farr » ; elles aimaient à les attirer par une fuite feinte et leur laisser prendre du butin, pour les charger ensuite à l'improviste avec plus de chance de succès[2].

« Sarrazins ne combatent fors à cheval », dit un vieil auteur français à propos de l'expédition de 1390 contre Mahdia[3]. Cette réflexion n'est exacte qu'ainsi comprise : les cavaliers ne mettaient point pied à terre pour le combat. De l'infanterie musulmane apparaît en effet dans les guerres contre les chrétiens, notamment lorsque les adversaires finissaient par venir à un contact plus étroit et à se heurter en une bataille rangée. On voit alors des fantassins d'Ifrīqiya lancer leurs traits, puis s'abriter, à genou ou couchés, sous leurs boucliers qu'ils font tourner au-dessus de leur tête, enfin se relever et charger l'ennemi[4].

L'art des sièges, bien qu'assez peu perfectionné, n'était pas ignoré des armées ḥafṣides : investissement et blocus des places, utilisation des engins, assaut des murs. Assiégées, les villes de la Berbérie orientale n'étaient point d'ordinaire en état de résister très longtemps ; exception doit être faite de cités particulièrement fortes par le site géographique ou les travaux défensifs : Bougie, Constantine, Mahdia. Mais une capitale comme Tunis étonne par la facilité avec laquelle elle tombait aux mains des assaillants ; ses défenseurs s'efforçaient d'abord de porter la lutte hors des murs ; réduits à s'abriter derrière les remparts, ils étaient le plus souvent contraints de céder vite à l'ennemi. La guerre de siège s'accompagnait de cruelles dévastations : arbres coupés, récoltes saccagées, en dépit de l'interdiction religieuse[5], non seulement par goût de nuire, mais pour impressionner les victimes qui assistaient de loin à ce désastre et les inciter à capituler au plus tôt. C'était là une pratique si courante que l'on signale comme exceptionnelle l'attitude d'Abū Fāriṣ assiégeant Constantine, en 1396, et donnant

1. *Chronique du Religieux de Saint-Denys*, t. I, Paris, 1839, livre XI, chap. 2, p. 660.
2. Primat, chap. LII.
3. D'Orreville, chap. LXXVI.
4. Muntaner, chap. CCLX ; Froissart, livre IV, chap. 15.
5. Voir notamment I. Juzai', *Al-Qawānīn al-fiqhiyya*, éd. Fès, 1354 h., p. 364.

l'ordre de respecter les cultures et les jardins[1]. Les villes étaient, au surplus, le théâtre de pillages et de massacres, surtout si une longue résistance avait exaspéré les vainqueurs.

C'est ici le lieu de souligner l'aspect volontiers féroce que la guerre revêtait en Berbérie ; même entre musulmans, les adversaires n'usaient guère de clémence ni de modération : peu de prisonniers ; les chefs ennemis qui se faisaient prendre les armes à la main étaient exécutés, et leurs têtes exposées aux yeux du public. Le salut des vaincus était dans une prompte soumission — hypocrite ou sincère —, ou dans la fuite : cette dernière, lorsqu'elle était assez rapide, ce qui pouvait être le cas pour les cavaliers, atténuait le caractère meurtrier de ces rencontres à l'arme blanche, que d'impitoyables poursuites cherchaient à prolonger. Telle est sans doute la raison profonde de cette propension à la fuite en pleine bataille, qu'Ibn Ḫaldūn reprochait à ses compatriotes et contemporains. Jointe à l'extrême mobilité des tribus nomades, elle explique comment celles-ci, à leurs pires heures, ont échappé à l'écrasement définitif.

4. *Marine.* — L'armée de terre ḥafṣide se complétait d'une armée de mer, qui a joué parfois un rôle dans la politique nord-africaine ou dans les événements méditerranéens. La configuration côtière et la position même de la Berbérie orientale étaient en principe tout à fait favorables à l'éclosion et à l'emploi d'une marine de guerre. Les principaux ports, tels que Tunis et surtout Bougie — proche des exploitations forestières de la Kabylie —, étaient pourvus de chantiers de constructions navales et d'arsenaux. Le préfet maritime, « caïd de la mer », ou « de la flotte », ou « maître de la mer » *(qā'id al-baḥr, qā'id al-usṭūl, ṣāḥib al-baḥr)*, était, dans ces deux villes, un personnage important[2]. Ibn Ḫaldūn, cependant, spécifie qu'en Ifrīqiya, comme dans les autres États de la Berbérie orientale, le commandant de la marine avait un rang moindre que le chef de l'armée de terre : « dans beaucoup de cas, ajoute-t-il, il est tenu de lui obéir »[3]. Un peu plus loin, le même auteur constate

1. *Fārisiyya*, p. 421 ; *Daulatain*, p. 104/193.

2. Cf. notamment *Berbères*, III, 21, 110 ; *Fārissiya*, pp. 412, 430 ; Giménez Soler, *Documentos*, pp. 221-3. Dans sa *Tuḥfat Arīb*, p. 11, Turjumān se donne le titre de *qā'id al-baḥr:* y avait-il droit officiellement ?

3. *Prolégomènes*, II, 37. D'après I. Ḫaldūn, ce chef de la marine était désigné vulgairement par le terme européen *almīland* (avec deuxième *l* emphatique), soit le catalan *almirant* (castillan *almirante*), qui provenait lui-même de l'arabe ; mais était-ce là un fait général en Afrique du Nord ? Je n'en ai point trouvé trace ailleurs dans la littérature ḥafṣide.

avec amertume la décadence maritime des musulmans de l'Afrique du Nord, et il attribue leur infériorité évidente en face des marines européennes à « la faiblesse toujours croissante des empires maghrébins[1] » : notation très exacte pour l'époque précise à laquelle notre auteur écrivait, et qui, tout en appelant quelques atténuations pour les périodes les plus prospères de l'histoire ḥafṣide[2], demeure vraie pour l'ensemble des derniers siècles du moyen âge ifrīqiyen.

L'utilisation de la flotte de guerre consistait quelquefois à la faire coopérer à l'offensive contre des ports nord-africains : par exemple pour la reprise ou la conquête d'Alger en 1276, d'Azeffoun en 1315, de Tunis en 1317 ; à plus forte raison participa-t-elle aux essais de reprise ou à la reprise effective d'une île, Djerba, en 1307, 1362 et vers 1373. Mais c'est à des missions plus lointaines et d'une nature différente qu'elle était en général destinée. Au XIIIe siècle, sous le commandement d'officiers almohades, elle apporta à l'Espagne musulmane les subsides envoyés par Abū Zakariyā'. Dans la première moitié du XIVe, sous Abū Bakr, une escadre de seize navires fournis par les principaux ports d'Ifrīqiya alla, sous les ordres du préfet maritime de Bougie, aider les Marīnides dans leur lutte contre les chrétiens espagnols[3]. A la fin du même siècle et au suivant, surtout sous Abū Fāris, la flotte ḥafṣide fut chargée à maintes reprises de coups de main sur des terres chrétiennes : Malte, Gozzo et les rivages de l'Italie eurent particulièrement à souffrir de ces descentes brusquées, razzias brèves et sanglantes au cours desquelles les musulmans tuaient, pillaient, faisaient des captifs.

Les Européens, d'ailleurs, procédaient d'une façon identique, lorsqu'ils le pouvaient, sur le littoral de la Berbérie. Et nous rejoignons ici cette forme d'activité maritime qui, tantôt course, tantôt piraterie, était à cheval sur la guerre et le brigandage, et qui pouvait dépendre soit de l'État soit de groupes privés. L'Ifrīqiya ḥafṣide, victime bien des fois de ce système dans ses vaisseaux marchands, dans les personnes et les biens de ses nationaux, en a peut-être plus encore profité que pâti, à dater notamment du règne d'Abū l-'Abbās : partant de Bougie, Bône, Tunis, Mahdia, les navires armés par le gouvernement ou par des sociétés d'affai-

1. *Prolégomènes*, II, 45-6.
2. Au début du XVe siècle, sous Abū Fāris, il y avait toujours, nous dit un chroniqueur castillan, dix galères dans l'arsenal de Tunis, et une galère armée dans le port ; Diez de Games, *Cronica de don Pero Niño*, éd. Carriazo, Madrid, 1940, chap. XLVI.
3. Tijānī, *Voyage*, I, 64 ; *Berbères*, II, 372, 443, III, 65, 87, IV, 231 ; *Fārisiyya*, p. 379.

ristes[1], ont trop souvent écumé les eaux et les côtes de la Méditerranée occidentale. L'autorité sultanienne s'efforçait, officiellement du moins, d'interdire la piraterie pour ne tolérer que la course contre les bâtiments des puissances non protégées par un traité de paix ; mais la distinction échappait aisément à la population musulmane, qui ne voyait que profit et gloire religieuse dans toute saisie opérée en mer ou sur terre chrétienne par de hardis *ġuzāt*. Il s'ensuivit des réactions diplomatiques ou militaires ; et cette situation allait s'aggraver encore à partir du XVIe siècle, quand les Turcs eurent fait de la « piraterie barbaresque » une institution essentielle, d'ordre à la fois guerrier et économique, dans la vie de l'État.

Le danger que cette guérilla maritime faisait courir aux adversaires et même aux amis, la hardiesse et la combativité qu'elle exigeait des équipages, étaient cependant loin d'assurer à ses participants la maîtrise de la mer. Laissons de côté la période de divisions intestines, de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe, pendant laquelle Tunis, comme Bougie, eurent besoin du concours d'escadres chrétiennes espagnoles contre la flotte des Tlemcéniens. La faiblesse maritime de la Berbérie orientale est encore mieux marquée, sous les règnes les plus brillants, par l'incapacité de ses vaisseaux de guerre à empêcher tout débarquement sur ses côtes ou à affronter victorieusement les bâtiments de ligne des chrétiens. Sous al-Mustanṣir, Abū l-ʿAbbās, Abū Fāris, les Français, Génois, Catalans ont pu prendre pied en Afrique sans être inquiétés sur mer. Le seul combat naval de quelque importance intéressant la flotte ḥafṣide, qui nous soit rapporté, la montre aux prises, vers 1428, sous le commandement du sultan détrôné de Grenade, avec les forces de l'Aragon. Elle était alors à son apogée, la plus puissante de Berbérie et comptait dans cette rencontre, dit un chroniqueur portugais, « vingt-cinq galères de trente bancs, en sus sept galères plus grandes que celles de Venise et dont chacune pouvait bien tenir cent chevaux, des galiotes de vingt-cinq bancs », et beaucoup d'autres moindres embarcations. Ayant perdu « une galère et trois navires de haut bord », elle prit la fuite devant l'ennemi[2]. Ainsi se vérifiait le jugement d'Ibn Ḫaldūn, conforme d'ailleurs à l'opinion exprimée, peu après 1300, par Raymond Lulle sur la supériorité navale manifeste des chrétiens[3] ; et plus

1. *Berbères*, III, 117.
2. Zurara, *Chronica do Conde Dom Pedro*, pp. 522, 566.
3. Lull, *Liber de fine*, éd. Gottron, p. 84.

précisément encore était démontrée l'exactitude de cette réflexion de Froissart : « Quand Sarrasins courent par mer ce n'est rien, fors en happant et en larcin, mais ils ne savent attendre chrétiens, s'ils ne sont grandement au-dessus d'eux, car une galée armée de chrétiens en déconfiroit quatre de Sarrasins »[1].

La marine marchande des Ḥafṣides n'était pas mieux en point que leur marine militaire. Ici encore, peut-être davantage, leur infériorité par rapport aux chrétiens saute aux yeux. Non seulement le commerce maritime était dans sa majeure partie entre les mains de ces étrangers, mais même les voyages à longue distance en Méditerranée entre pays musulmans s'effectuaient le plus souvent par leurs soins. Des ports de la Berbérie orientale jusqu'au royaume de Grenade ou Alexandrie, la liaison était assurée principalement par les Infidèles ; et il était devenu courant que marchands et pèlerins musulmans prissent passage sur leurs bateaux[2]. La faiblesse numérique habituelle de la flotte ḥafṣide de transport est soulignée par l'insistance avec laquelle les sultans se firent reconnaître la faculté, dans la plupart des traités qu'ils conclurent avec les puissances européennes, de réquisitionner moyennant un juste nolis le tiers des navires de chaque nation stationnés dans leurs ports. Venise se rachetait par une taxe spéciale de plus de trois doublons d'or que chacun de ses vaisseaux acquittait, jusqu'à ce que, sous Abū Fāris, elle fût rentrée dans le droit commun[3]

Comment s'explique une pareille insuffisance ? Par l'effet conjugué de l'atonie économique et d'une technique retardataire. Comme nous le redirons avec plus de détails, les méthodes industrielles et commerciales restaient, entre les mains des Ifrīqiyens autochtones, figées en des formules traditionnelles peu compatibles avec un développement nouveau ; les progrès techniques si remarquables réalisés par les Européens des derniers siècles du moyen âge dans la construction navale et la conduite du navire n'étaient certainement suivis que d'assez loin, et d'une manière très imparfaite, par les gens de Berbérie[4]. Il faudra l'intervention

1. Froissart, livre IV, chap. 15.

2. Cette situation a suscité des controverses chez les fuqahā', qui ont dû, pour finir, s'incliner devant la nécessité ; Wanšarīsī, *Mi'yār*, I, 343 ; *Archives marocaines*, 1908, p. 152.

3. Mas-Latrie, *Introduction*, pp. 113-4.

4. On sait combien il est difficile, en l'absence de données expresses, de préciser la nature et le tonnage des bateaux mentionnés dans les textes. Beaucoup de désignations techniques, dont certaines se sont largement répandues, ont eu des applications fort variées. Dans les marines anciennes, au surplus, la distinction entre navires de guerre et de commerce n'était pas toujours aussi tranchée qu'elle a pu le devenir par suite

turque du XVIe siècle pour rétablir momentanément l'équilibre. Sur terre, de même, les Ottomans allaient apporter à l'Afrique du Nord le bénéfice d'une organisation militaire plus rigoureuse et d'un armement supérieur ; mais, tout compte fait, l'avance européenne sur les Barbaresques avait été sans doute moindre, jusque vers la fin du XVe siècle, en matière d'art militaire terrestre que pour les choses de la mer.

II. *Gouvernement des tribus, villes et provinces*

Il est naturel de donner comme suite à l'étude de la force armée celle du gouvernement des provinces et des cités. Les chefs qui en étaient investis par l'administration supérieure n'étaient-ils point comme les piliers, répartis à travers le territoire, de l'armature militaire de l'État ? N'apparaissent-ils point surtout comme dotés d'un pouvoir de contrainte et de commandement ? Mais, à la vérité, on ne saurait traiter de la représentation sultanienne dans les provinces et de ses variations si l'on ne marque aussi quelles autres formes, invétérées, de commandement il lui a fallu constamment s'efforcer de supplanter ou de recouvrir.

A l'action centralisatrice et unificatrice de l'État s'opposait sans cesse la vieille tendance centrifuge à la dislocation, à l'autonomie, voire à l'indépendance complète des groupes ou des régions. Lorsque se relâchait le lien qui unissait au pouvoir central, les modes ancestraux de self-government jaillissaient de nouveau en pleine lumière, et fonctionnaient pour ainsi dire spontanément, à croire qu'ils n'eussent jamais cessé d'être et de l'emporter. Toute une gamme de nuances d'ailleurs est intervenue, selon les dates et les lieux, dans la subordination des chefs de provinces et de tribus à l'autorité du sultan. Dans cette oscillation permanente entre la sécession totale et la soumission absolue, que de degrés intermédiaires sont à observer, qui ont coexisté sous les Ḥafṣides ou qui se sont, dans le même endroit, succédé ! Plus d'une fois, s'accommodant de ce qu'il ne pouvait interdire, le gouvernement

de l'emploi des armes à feu. A l'époque ḥafṣide, et pour des bâtiments ifrîqiyens, on rencontre, à côté des très classiques et génériques *markab, safīna, fulk*, les termes suivants : *qārib* (barque), *jafn* (vaisseau), *ġurāb* ou *qiṭ'a* (galère), *ṭarīda* (taride, tartane), sur chacun desquels voir Kindermann, « *Schiff* » *im Arabischen*, Zwickau i. Sa., 1934. Comme en Espagne, la « carène » de navire se disait *qarīna*, la « hune » *tābūt*; cf. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 490, 505, 506. Par ailleurs, pour les divers agrès, ce sont les termes classiques qu'emploient les auteurs ; cf. notamment *ibid.*, p. 471.

sultanien s'est contenté de recueillir de simples déclarations d'obédience, ou des hommages momentanés accompagnés de la perception irrégulière de l'impôt. D'autres fois, laissant également en place des chefs locaux qu'il n'avait pas choisis, il obtenait d'eux, avec ou sans contrainte, une obéissance plus assidue ; d'autres fois encore, faisant preuve d'une plus grande fermeté, il nommait lui-même ces chefs, mais il persistait à les prendre dans ces familles de notables qui détenaient de longue date un droit sur le poste à pouvoir. Enfin, lorsque sa mainmise était plus étroite, il pouvait se permettre d'installer des hommes de son libre choix : princes ou fonctionnaires ; mais encore, dans ce cas le plus favorable, une évolution ultérieure vers l'autonomie ou la dissidence déclarée n'était-elle pas toujours exclue.

1. *Les tribus.* — Nos textes sont à peu près muets sur l'organisation politique et le commandement des tribus sédentaires de la montagne qui, dans les Kabylies ou le Nefousa par exemple, vivaient plutôt en marge que dans le cadre de l'État. Lacune entre toutes fâcheuse ; car elle réduit à des hypothèses l'explication historique, que des sociologues ont cherché à fournir, d'un état de choses plus récent[1]. Un problème en effet se pose, touchant la Grande et la Petite-Kabylie : celui de l'existence au XVI[e] siècle des royaumes de Koukou et de Beni Abbès dans des régions où le fractionnement en des républiques jalouses de leur indépendance était la règle au siècle dernier. Il serait d'un haut intérêt, pour éclairer l'origine et les causes d'une pareille transformation, de remonter à un stade antérieur, de savoir quel régime avait précédé celui des grands chefs regardés comme des monarques, qualifiés de sultans ou de rois. Sur la Grande-Kabylie, seuls deux passages d'Ibn Ḫaldūn précisent que, de son temps, chez les Ait Iraten, une de leurs familles, les B. 'Abdaṣṣamad, détenait le commandement de la tribu ; vers 1340, celle-ci avait eu pour cheikh une femme de cette même famille, appelée Šamsī, qui « s'était assuré l'autorité avec l'aide de ses fils, au nombre de dix » ; et notre auteur de rapporter les circonstances d'une visite que fit cette femme-chef au conquérant marīnide Abū l-Ḥasan[2]. Qu'une personne de son sexe ait pu prendre et garder le commandement, avec l'appui, il est vrai, de mâles issus de son sein, c'est là certes

1. Voir notamment Montagne. *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, 1930, pp. 212, 298, 401-2.

2. *Berbères*, I, 257, IV, 228.

un phénomène remarquable, surtout dans un monde officiellement islamisé ; mais cela n'était point sans exemple chez les Berbères de l'Ifrīqiya — que l'on songe à la semi-légendaire Kahena ! —, où il convient de l'expliquer sans doute par une forte imprégnation de maraboutisme ou de magie. Quant à l'interprétation politique de cette donnée isolée, on ne saurait s'y aventurer qu'avec prudence ; mieux vaut peut-être retenir simplement la prépondérance qu'une famille exerçait sur l'ensemble de la tribu, en se demandant toutefois si le grand historien qui l'énonce n'a pas lui-même déformé inconsciemment quelque peu les faits.

C'est encore sous cet aspect de la domination par une famille, les B. Ṯābit, que se présente d'abord la situation politique des B. Talīlan, dans la Kabylie de Collo ; ensuite, le sultan Abū l-'Abbās mit des fonctionnaires de son choix à la tête de cette tribu, soumise d'ailleurs déjà d'assez longue date au fisc[1]. Cette autorité possédée par les B. Ṯābit n'était-elle pas, chez les Berbères montagnards, un phénomène assez aberrant ? Leur succession régulière de père en fils, leur pouvoir même, ne résultaient-ils pas, pour une part du moins, de leur accointance avérée avec le gouvernement central ? On peut enfin douter, comme pour les Ait Iraten, si notre informateur Ibn Ḫaldūn a très exactement connu et saisi le statut interne de ces B. Talīlan, s'il ne l'a pas involontairement ramené à des formes qui lui étaient plus familières, celles que nous allons examiner maintenant.

Chacune des tribus ou fractions de tribus nomades, qu'elles fussent arabes ou berbères arabisées, obéissait à un cheikh *(šaiḫ)*, pris et nommé à vie — d'ordinaire par elle-même — dans son sein[2]. Ce cheikh appartenait, le plus souvent, à une famille privilégiée qui avait réussi à acquérir, parmi ses contribules, une suprématie exprimée dans les textes par le terme de *ri'āsa*. Le plus bel exemple de cette autorité collective détenue par une famille, ou plutôt par un clan, nous est offert par les Arabes Ku'ūb de Tunisie : chez eux, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, les fils et proches collatéraux du cheikh Aḥmad b. Ka'b se constituèrent en un seul corps en vue de maintenir leur domination sur le reste de la tribu, et leurs descendants, cent ans plus tard, se distinguaient encore par l'appellation d'*al-A'šāš* (la Nichée ?)[3]. Cet Aḥmad b. Ka'b avait enlevé le commandement de la tribu à une famille parente ; sa

1. *Berbères*, I, 297.
2. Sur le « cheikh » arabe, cf. G. Marçais, *Arabes en Berbérie*, pp. 704-6.
3. *Berbères*, I, 143.

progéniture conserva l'avantage acquis ; mais elle ne tarda pas, en dépit de la formation oligarchique et défensive des A'šāš, à faire montre d'une insuffisante cohésion, à se partager même en deux branches presque toujours hostiles, sous lesquelles l'ensemble de la tribu elle aussi se scinda : les Aulād Abī l-Lail et les Aulād Muhalhil ; leurs noms occupent une large place dans l'histoire de l'Ifrīqiya. Essai d'éviction d'une famille prépondérante par une famille rivale, conflit entre membres du clan dominateur pouvant aboutir au fractionnement de la tribu, voilà deux aspects qui se retrouvent tout au long de la vie politique des groupes bédouins. Ils témoignent, en ce qui concerne le commandement par les cheikhs, d'une instabilité et d'une faiblesse que d'autres facteurs encore contribuaient à entretenir.

Aucune règle fixe ne présidait à la désignation du cheikh par ses contribules, ni à sa succession. L'ascendant personnel dû à des qualités de parole et d'action, l'appartenance à une famille de chefs, le soutien d'une coterie ou d'un soff étaient les titres les plus solides d'un candidat. Dans la pratique, très fréquemment, la charge passait, après décès, à l'un des fils ou des frères du défunt. Quelquefois plusieurs frères étaient étroitement associés dans l'exercice simultané du pouvoir, probablement sous la prééminence de l'un d'eux : ils pouvaient ainsi soit prendre des décisions en commun pour toute affaire, soit répartir entre eux les diverses tâches qui incombaient au commandement. Il y avait là, presque fatalement, un germe de discorde et une cause d'amoindrissement de l'autorité.

Le cheikh de nomades apparaît surtout comme un homme de guerre ; c'est lui qui, ordinairement, avec ses proches, mène ses contribules au combat. Il dirige les migrations saisonnières, traite avec le souverain du pays ou les chefs locaux, lève l'impôt sur les populations que sa tribu a soumises et, le cas échéant, sur les siens eux-mêmes au profit du makhzen. Bien qu'il n'ait pas fait toujours, sans doute, office de juge ni d'arbitre officiel[1], il est certain qu'il jouait un grand rôle auprès de ses subordonnés lorsqu'il s'agissait de régler des litiges ou d'aplanir des différends. Mais, ce qu'il est juste de faire ressortir, c'est que des attributions aussi étendues n'entraînaient point nécessairement un despotisme sans limites de la part du chef ; l'absolutisme que comportait, en principe, cette sorte de patriarcat se tempérait, non seulement de coutumes impé-

1. Voir la fin de ce chapitre.

ratives que le chef était contraint de respecter, mais aussi, dans bien des circonstances, de l'obligation d'obtenir l'assentiment au moins tacite d'une partie importante de ses subordonnés. Si ses proches parents lui servaient d'aides et de conseillers naturels — quand ils n'étaient point ses ennemis déclarés — , il avait également à tenir compte de l'opinion d'autres notables de la tribu ; et sans doute convient-il de comprendre de cette manière l'indication qui se répète chez Ibn Ḫaldūn, à propos d'Arabes comme de Berbères nomades, sur le « commandement en second » exercé par telle ou telle famille, à côté de celle du cheikh[1]. Rivale possible du clan au pouvoir, la famille qui « commandait en second » devait à coup sûr être consultée par le chef en place pour les grandes décisions à intervenir ; on l'imagine guettant ses défaillances, prête à les exploiter auprès de l'élite et de la masse et à remplacer par l'un de ses propres membres le cheikh coupable ou simplement affaibli.

Enfin, l'une des atteintes les plus sérieuses à l'autarchie du cheikh comme au statut autonome de la tribu pouvait provenir du gouvernement central. Si les chefs bédouins, en soutenant le monarque ou des princes révoltés, jouèrent un rôle considérable dans l'histoire dynastique de l'Ifrīqiya, en retour l'influence sultanienne se faisait sentir, à des degrés divers, sur un nombre variable de tribus. La plupart des chefs nomades ne dédaignaient pas d'être investis par le souverain, qui, tout en se bornant le plus souvent à entériner le désignation déjà faite par les bédouins, insérait cependant de la sorte cette nomination dans le cadre des institutions de l'État ; au surplus, l'utilité, reconnue par les intéressés, de cette consécration officielle n'était-elle pas un témoignage implicite en faveur de la conception étatique de la souveraineté ? Dans certains cas, d'ailleurs, l'intervention plus ou moins discrète du monarque avait pu peser sur le choix même des nomades. Parfois les choses allèrent bien plus loin, et il est arrivé que le sultan, assez fort pour se permettre une aussi vigoureuse opération, destituât des cheikhs (plus rarement les emprisonnât ou les mît à mort) et nommât sans plus lui-même leurs successeurs. Mais on notera que jamais le souverain ne confiait le commandement d'une tribu nomade ni à des fonctionnaires ni à des notables étrangers à la tribu : s'inclinant devant les réalités sociales et politiques,

1. *Berbères*, I, 78, 158, 278-9, 296.

c'est exclusivement parmi les proches du dernier cheikh ou dans une famille apparentée qu'il choisissait le nouveau chef.

Dans l'exercice même de son commandement, le cheikh, s'il n'était pas en dissidence, assumait vis-à-vis du gouvernement central un minimum d'obligations d'ordre militaire, quelquefois aussi d'ordre fiscal. Sa loyauté, presque toujours douteuse, pouvait être garantie par des otages, ou par la crainte. Parfois, un intérêt commun le liait avec plus de force au sultan, et tous deux s'accordaient un mutuel appui. Reçu à la cour avec des égards, le cheikh puissant d'une grande tribu n'a point cependant, chez les Ḥafṣides, de fonction propre dans le protocole ni la haute administration ; il est loin, d'ordinaire, d'être associé au gouvernement sultanien comme cela s'est vu, par exemple, au Maroc marīnide pour quelques chefs bédouins. La tentative d'un Ibn al-Liḥyānī, à la fin de son règne, de concentrer entre les mains d'un Ku'ūbien de larges pouvoirs échoua lamentablement[1], et elle ne semble pas avoir été renouvelée. Dans l'armée du sultan, le cheikh ne commande que le contingent de sa tribu ; il n'est habituellement ni ministre ni ambassadeur. Mais, dans un sens opposé à ces limitations, il peut être revêtu d'une parcelle de la puissance publique et d'une autorité officielle sur d'autres populations que ses contribules, en tant que collecteur d'impôts pour le Trésor, mieux encore comme bénéficiaire de concessions foncières ou fiscales, sur le régime desquelles nous reviendrons.

Qu'elle fût rigoureuse ou indulgente, agressive ou défensive suivant les circonstances et les souverains, la politique ḥafṣide envers les chefs nomades et leurs tribus a obéi nécessairement au principe fondamental du « diviser pour régner ». Le gouvernement s'efforçait toujours d'obtenir ou de conserver le soutien actif de plusieurs tribus ou fractions de tribus, dont les plus étroitement soumises, favorisées par lui comme tribus-makhzen, lui fournissaient un appoint militaire important. Mais, plus encore, il entretenait à son avantage les dissensions entre tribus, entre rameaux d'une même tribu : il s'établissait alors facilement une alliance, d'une solidité d'ailleurs indécise, entre le makhzen et l'un des éléments en cause contre l'autre élément rival. Le jeu de bascule qui, opposant régulièrement les Aulād Abī l-Lail aux Aulād Muhalhil, mit tantôt les uns tantôt les autres du côté du prince régnant ou de ses adversaires, est symptomatique à cet égard. Devant une énergique et

1. Voir ci-dessus, t. I, p. 132.

durable coalition de tous les nomades, il est évident que l'État sultanien eût couru le plus grand danger : un voyageur européen du XVe siècle en a fait la remarque[1]. Mais c'était là, au fond, une hypothèse peu vraisemblable : l'union entre les tribus, réalisée en présence d'un péril grave comme celui de l'invasion marīnide, ne pouvait être, dans les conditions sociales et psychologiques de ce temps, qu'exceptionnelle et momentanée. Ainsi, de même que les chefs nomades acceptaient la notion d'une souveraineté sultanienne dont au besoin ils tiraient parti, de même le monarque s'accommodait d'une certaine autonomie nomade : il lui fallait seulement savoir manœuvrer avec elle pour gouverner.

2. *Les cités du Sud.* — La tolérance du pouvoir central était bien moindre touchant l'autonomie des villes et de leurs alentours. C'était essentiellement dans les centres urbains que pouvait fonctionner l'appareil étatique, facteur de centralisation et d'uniformité ; c'était sur eux et, par leur intermédiaire, sur la campagne environnante que l'autorité sultanienne tendait à s'exercer le plus pleinement. Aussi la liberté excessive des cités était-elle perçue comme l'un des dangers les plus vifs, comme la marque la plus sensible de la dissociation de l'État. Il a donc fallu un grand affaiblissement chez les Ḥafṣides, manifesté d'ailleurs à plusieurs reprises par la sécession du Constantinois, pour qu'ils fussent contraints de supporter, à la fin du XIIIe siècle et tout au long du XIVe, l'autonomie poussée, voire l'indépendance de la plupart des cités du Sud. Des dynasties locales y ont fleuri, depuis Biskra jusqu'à Tripoli. Nous les avons vues plus haut jouer leur rôle dans l'histoire politique de l'Ifrīqiya. Tâchons de préciser leur origine et le régime qu'elles ont représenté.

A travers d'inévitables différences dans la date et le détail du processus qui aboutit à l'instauration de ces pouvoirs locaux, on aperçoit une ligne d'évolution commune, révélatrice d'une similitude assez profonde dans les rapports sociaux. Il semble en effet qu'à peu près partout on ait glissé, comme par une pente naturelle, d'une oligarchie de notables à la domination par une famille, puis au commandement héréditaire d'un seul. Dans le Tell, la dislocation politique s'opéra fréquemment au profit de parents du monarque ; dans le Sud, ce sont avant tout des forces locales qui ont joué, des éléments provinciaux qui ont provoqué la désagré-

1. Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 219.

gation de l'édifice ou, plus simplement, recueilli les parcelles de l'héritage qui se morcelait[1].

L'institution urbaine ou villageoise des conseils de notables ou « cheikhs », membres des principales familles dont l'opinion publique consacrait la prééminence, plongeait assurément ses racines dans un passé lointain ; elle fonctionne encore largement de nos jours en Berbérie, surtout dans les milieux ruraux, sous la forme, archaïsante ou modernisée, des assemblées dites « djemaas » *(jamā'a)*. Supprimée ou réduite, au moyen âge, dans les périodes de fort gouvernement central, elle tendait à reparaître avec une vigueur nouvelle quand l'emprise étatique, pour un motif quelconque, se relâchait. La plupart des conseils disparurent ainsi, momentanément, du Sud ifrīqiyen, lors de la conquête almohade ; mais ils se reformèrent çà et là, selon les circonstances, au cours des troubles qui préparèrent l'élévation ḥafṣide, puis, après un demi-siècle de recul devant l'autorité sultanienne, ils se généralisèrent de nouveau sous les successeurs affaiblis d'al-Mustanṣir. Exceptionnellement, à Tripoli par exemple, un gouverneur représentant le souverain pouvait se maintenir ; le commandement appartenait en réalité, comme l'a noté Ibn Ḫaldūn, au président du conseil des cheikhs. « L'établissement de cette forme de gouvernement à Tripoli, ajoute le grand historien, fit naître parmi les habitants une rivalité jalouse et un violent esprit de parti » : ce jugement s'appliquerait avec exactitude à chacune des cités du Sud.

Ouverts en effet, en principe, à tous les notables, les conseils de cheikhs tombaient presque fatalement peu à peu, malgré des résistances et des ambitions contraires, sous l'influence d'une seule famille ; et d'ordinaire, au sein de cette même famille, ne tardait pas à éclore et à s'affermir, avec une exclusivité croissante, un pouvoir personnel, successible de père en fils. Quelquefois, il est vrai, le stade intermédiaire se distingue à peine, tant la puissance sociale d'un individu se confondait, en bien des cas, avec celle du groupe de ses parents. Mais l'aboutissement final est très net : partout, dans le Sud, au XIVe siècle, la dynastie héréditaire s'est substituée en fait aux conseils. A Biskra, une longue rivalité avait mis aux prises les B. Rummān, de très vieille souche locale, avec les descendants d'une petite fraction d'Arabes Aṯbaj, les B. Muznī, sédentarisés dans la banlieue, puis dans la cité, et qui l'emportèrent. A Gafsa, trois familles alternèrent au pouvoir avant que

1. Pour les développements qui suivent, cf. *Berbères*, III, 124-176.

l'une d'elles, qui se disait arabe, les B. 'Ābid, éliminât, vers la fin du XIIIe siècle, tout concurrent. Les B. Yamlūl, de Tozeur, et les B. Ḫalaf, de Nefta, passaient aussi pour remonter à une ancienne tribu arabe : Tanūḫ pour les uns, Ġassān pour les autres. A Gabès et à Tripoli, les B. Makkī — qui avaient dû lutter contre leurs concitoyens B. Muslim — et les B. Ṯābit se contentaient d'une ascendance berbère, lawātienne pour les premiers, hawwārienne pour les seconds.

Le trait le plus remarquable peut-être dans la manière dont quelques-uns des fondateurs de ces lignées accédèrent au poste suprême est la part que prirent à cette promotion les souverains. Les B. Makkī, par exemple, pour avoir soutenu la candidature au trône d'Abū Zakariyā' Ier, jouirent de sa faveur, puis de celle d'al-Mustanṣir, et réussirent de la sorte à évincer leurs rivaux B. Muslim. Les B. Muznī ne vinrent à bout des B. Rummān qu'avec l'appui effectif de monarques ḥafṣides, à commencer par Abū Isḥāq Ier, dont ils avaient embrassé la cause avec ardeur. Bien des fois encore par la suite, quand les défections se furent multipliées sur leur territoire, les Ḥafṣides, au lendemain même de victoires remportées sur la rébellion, laissèrent en place ces dynastes locaux, se bornant à exiger d'eux des formes d'obéissance très atténuées. Imprudence trop grave et trop souvent commise pour qu'on pût croire qu'elle n'était pas commandée par les faits. Pendant longtemps les maîtres de Tunis, Constantine ou Bougie furent heureux de trouver dans les seigneurs des cités du Sud, quand ceux-ci n'étaient pas en révolte, des auxiliaires utiles par leur contribution militaire et fiscale, plus capables alors que tous autres de tenir les confins méridionaux. Mais on a vu ce que la généralisation d'un pareil système avait de dangereux.

L'usurpateur Ibn Abī 'Umāra, en 1283, alla plus loin encore que les Ḥafṣides d'authentique lignée : de l'Ibn Makkī qui l'avait aidé à conquérir le trône, il fit un ministre des finances, riche et puissant, et lui remit en cadeau « toutes les jeunes esclaves qui se trouvaient dans le palais du feu sultan ». Cette position insigne ne dura pas au-delà du règne très court de l'imposteur ; mais ayant renforcé la grande famille gabésienne dans son prestige, elle la prépara à la situation considérable qu'elle devait occuper au siècle suivant : vers 1355, les B. Makkī, on se le rappelle, possédaient tout le littoral du sud-est à partir de Sfax, et Venise conclut un traité directement avec eux. En 1309 aussi, sous Abū l-Baqā' venu de l'Ouest, les finances furent confiées à Tunis à l'émir de Biskra,

Manṣūr b. Muznī. Cependant, ce rôle à la cour comme ce contact officiel avec la diplomatie européenne sont tout à fait exceptionnels. Les chefs du Sud, lorsqu'ils se sont mêlés des crises dynastiques, l'ont fait, en somme, à la façon des cheikhs bédouins : pour ou contre tel monarque ou tel candidat ; ils n'ont point, en règle générale, participé au gouvernement de l'État. C'est dans leur région seulement, accrue parfois grâce à une assez large expansion, qu'ils ont exercé leur autorité, indépendante le plus possible du pouvoir central.

Ces chefs locaux, que souvent une simple khotba ḥebdomadaire subordonnait au sultan, ou qui en arrivaient même à se libérer de tout lien, avaient à mener une politique personnelle toujours active s'ils désiraient se maintenir à la tête de leur ville et de la province alentour. Et ici reparaît notamment le problème arabe, sous la forme des rapports entre les nomades et ces sédentaires de longue ou de fraîche date qu'étaient les maîtres des cités du Sud. Ces derniers, tout comme les sultans du Nord, tantôt refoulent le bédouin et le combattent, tantôt recourent à ses services d'allié militaire ou de percepteur d'impôts : l'histoire du Zāb ou du Djérid est pleine de ces alternances instables entre l'hostilité et la collusion. Il faut ajouter au facteur nomade celui des interventions étrangères, 'abdalwādides, quelquefois marīnides, avec leurs intrigues ou leur force armée : reconnaître la suzeraineté de Tlemcen ou de Fès fut plus d'une fois le moyen commode de faire défection aux Ḥafṣides ou même de s'opposer ouvertement à eux. Enfin, à l'intérieur de la cité, il y avait lieu constamment de se garer des mouvements populaires ou des complots organisés. Il est intéressant de voir un Ibn Yamlūl, à Tozeur, vers 1320, « chercher un appui dans les classes inférieures, afin de mieux accabler ses rivaux » ; il se livrait, en compagnie de gens du peuple, « à toutes les folies de la jeunesse », tandis qu'il bannissait ou faisait mettre à mort tous ses adversaires locaux un à un. Quelques années plus tard, son frère et successeur supprimait le conseil des notables et « recherchait l'amitié des Arabes nomades, afin de fortifier sa domination et de se garantir contre le sultan ». Et notons que leur père à tous deux s'était déjà allié par mariage à l'ancêtre éponyme des fameux ku'ūbiens Aulād Abī l-Lail.

Installés dans leur cité-capitale, en un palais-forteresse qu'ils avaient quelquefois eux-mêmes construit, les principaux de ces chefs du Sud ont eu vraiment l'allure de grands seigneurs. Les uns gardaient, à l'apogée de leur fortune, une attitude pieuse et simple

qui leur a valu l'estime publique et l'approbation de l'historien musulman. D'autres, tels que deux frères B. Makkī, 'Abdalmalik et Aḥmad, se faisaient admirer comme juristes et lettrés : « Ils se plaisaient à porter l'habillement des docteurs de la loi et à se parer du titre de fuqahā' ». D'autres, au contraire, grisés par le succès, s'entouraient d'un cérémonial de cour princière et s'adonnaient au luxe et aux plaisirs : c'est ainsi qu'Ibn Ḫaldūn, chargeant d'ailleurs peut-être à dessein le personnage, dépeint la conduite de son contemporain Yaḥyā b. Yamlūl.

Grands ou petits, modestes ou fastueux, ces seigneurs du Sud méritent-ils l'appellation de « féodaux » ? Il s'agit de s'entendre sur le sens du mot. Si l'on délaisse son emploi moderne très large, aisément abusif, pour s'en tenir à la notion précise que fournit l'Occident médiéval chrétien, la réponse sera négative, très fermement. Des auteurs avertis[1] ont déjà nié, à juste titre, en dépit des similitudes de façade et des rapprochements tentés, la « féodalité » des grands caïds dans l'Atlas marocain de nos jours. Les éléments de cette réfutation, portant sur le régime des terres, la hiérarchie humaine, l'origine du pouvoir, ne sont plus à reprendre : ils ont vite emporté la conviction. Avec plus de force encore il faudrait les faire prévaloir, accrus au besoin d'arguments spécifiques nouveaux, contre toute tendance à retrouver dans l'autorité seigneuriale du sud-ifrīqiyen au moyen âge une institution vraiment comparable à la féodalité européenne[2]. Au-delà même de telle ou telle divergence institutionnelle déterminée, c'est, à la vérité, l'ensemble des conditions de vie qui a différé profondément entre l'Europe et les confins du Sahara : par quelle rencontre étrange des structures sociales identiques, ou si proches l'une de l'autre qu'une dénomination commune pût leur convenir, s'y seraient-elles presque simultanément développées[3] ?

D'ailleurs, dès le début du xve siècle, grâce aux efforts incessants d'Abū l-'Abbās, puis d'Abū Fāris, la monarchie ḥafṣide revigorée avait mis fin, à son profit, aux pouvoirs locaux dans le Sud : les dynasties dissidentes en furent complètement extirpées ; et pour une centaine d'années, jusqu'au-delà de la mort de 'Uṯmān, ce fut,

1. Doutté et, après lui, Montagne, *op. cit.*, pp. 358-362.
2. Sur celle-ci voir en dernier lieu M. Bloch, *La société féodale*, 2 vol., Paris, 1939-40.
3. Par commodité de langage, on a cru pouvoir user dans cet ouvrage, sans prêter à erreur, des termes de « vassalité, suzeraineté ». Par référence au droit public moderne, plutôt qu'à l'histoire médiévale, on a voulu rendre ainsi seulement l'idée d'une subordination théorique d'État à État, de seigneur autonome à souverain ; en pays musulman, la marque de cette subordination, après la *bai'a* initiale, est double : prône du vendredi et frappe de la monnaie.

de Biskra à Tripoli, le régime des gouverneurs sultaniens, tout pareil à celui que connaissaient les cités du Tell.

3. *Gouverneurs sultaniens.* — La Berbérie orientale, une fois conquise par 'Abdalmu'min, et tant qu'elle appartint à l'empire fondé par lui, eut comme gouverneurs de proches parents du calife ou des cheikhs almohades de très haut rang. Ses subdivisions étaient commandées également, d'ordinaire, par les Almohades, soit seuls, soit à titre de commissaires dont l'autorité recouvrait celle de chefs locaux. C'est, par exemple, l'un de ces commissaires, agents du pouvoir central, que 'Abdalmu'min délègue de bonne heure à Sfax sous l'appellation de *ḥāfiẓ*[1]. Ce terme désignait, chez les Unitaires, l'une de leurs classes hiérarchiques, instruite à la fois dans la connaissance des œuvres d'Ibn Tūmart, dans l'art militaire et l'administration ; il avait fini par devenir synonyme de « gouverneur »[2], et Ibn Faḍlallah le signale comme pourvu de ce sens en Ifrīqiya[3]. On en a un exemple pour Sousse au XIIIe siècle, un autre pour Tripoli, en 1307[4]. Dans ce dernier cas, il s'agit vraisemblablement du représentant sultanien qui subsistait, sans force réelle, à côté du chef des notables locaux. Au-dessous du gouverneur, à l'époque mu'minide, l'armature politique comprenait aussi, dans quelques-unes des principales cités, les conseils de cheikhs, en totalité ou en grande partie almohades, qui, prolongeant dans une certaine mesure une institution locale, rappelaient par ailleurs l'organisation primitive des adeptes du Mahdi : ils devaient se maintenir, sans changement marqué, sous les premiers Ḥafṣides indépendants[5].

Ceux-ci, du reste, d'une façon générale, ne modifièrent point le système antérieur. Eux-mêmes anciens gouverneurs almohades, ils établirent à leur tour, à la tête de leurs provinces, de proches parents ou des cheikhs almohades ; et c'est peu à peu seulement, au XIVe et surtout au XVe siècle, que ces nobles cheikhs cédèrent la place à des fonctionnaires d'une condition initiale moindre, principalement à d'anciens « mamelouks ». L'usage de donner des

1. Tijānī, *Voyage*, I, 136.
2. *Ḥulal mauširiyya*, p. 122 ; Dozy, *Supplément*, I, 304-5.
3. *Masālik*, p. 27/132.
4. *Ma'ālim*, IV, 40-1 ; Giménez Soler, *Documentos*, p. 222.
5. A Tripoli, l'ancienne « mosquée des Dix (notables) » devint « mosquée des Almohades » à partir de l'occupation ; Tijānī, *Voyage*, II, 135-6. A Bougie, il est encore question des « Dix » sous al-Wāṯiq, *Fārisiyya*, p. 345 : il s'agit, semble-t-il, d'Almohades principalement. Voir encore, sur le conseil des cheikhs d'Alger à la fin du XIIIe siècle, *Berbères*, II, 417. Il est difficile de dire s'il y a eu toujours, entre Almohades et cheikhs locaux, amalgame ou substitution.

gouvernements à des membres de la famille paraît bien correspondre, plutôt qu'à une utilité immédiate clairement perçue, à un sentiment de solidarité de groupe, tenace et profond. Le souverain issu de la vieille société berbère se regarde comme obligé de pourvoir ses proches, et sans doute en retour éprouve-t-il une impression naturelle et spontanée de sécurité à leur confier des postes délicats et éloignés. Mais que cet instinct, hérité d'autres âges, fut souvent trompeur ! Déjà le Fāṭimide al-Mu'izz, à son départ définitif pour l'Égypte, aurait conseillé au Berbère Buluggīn, qu'il laissait comme lieutenant en Ifrīqiya, de ne remettre aucun commandement ni à frère ni à cousin[1]. Les Ḥafṣides, en dépit de multiples désillusions, et après diverses périodes de défiance et d'hésitation, revinrent toujours, dans une mesure plus ou moins large, à ce système invétéré. Ils nommaient, il est vrai, de préférence, leurs propres enfants, et, parmi eux, selon l'exemple d'Abū Zakariyā' Ier, leur fils aîné, qui faisait ainsi l'apprentissage de son futur métier de souverain ; mais, s'il n'y eut guère de révolte ouverte de ces princes-gouverneurs contre leur père le sultan, de semblables nominations renfermaient néanmoins le germe de menaces sérieuses contre l'unité de l'État.

Ces personnages de sang royal continuaient à porter, comme gouverneurs, le titre qui leur revenait dès la naissance : celui d'« émir ». L'émir, préposé au gouvernement d'une province et résidant à son chef-lieu, avait sous lui nécessairement un personnel administratif, autour de lui une petite cour, image réduite de celle du sultan. Ce dernier, souvent, prenait soin de désigner lui-même le ou les collaborateurs les plus considérables du prince, voire, si celui-ci était trop jeune ou inexpérimenté, une sorte de tuteur, ou almohade ou fonctionnaire, jugé capable et dévoué. Appelé « secrétaire » *(kātib)* dans les débuts, le principal coadjuteur du prince fut par la suite le « chambellan » *(ḥājib)*, surtout quand ce titre et la fonction qu'il représente se furent implantés dans les émirats ḥafṣides indépendants du Constantinois, aux alentours de l'an 1300.

C'est là, en effet, dans cette contrée de l'Ouest, avec ses capitales provinciales, Bougie, Constantine[2], parfois aussi Bône un peu plus

1. Maqrīzī, *Itti'āẓ al-Ḥunafā'*, Leipzig, 1909, p. 65.

2. Constantine, écrit le Constantinois I. Qunfuḏ, *Fārisiyya*, p. 473, est une « ville de gouvernement *(salṭana)* », et non une « ville de cheikhs *(mašyaḫa)* », c'est-à-dire de cheikhs locaux ; les révoltes, tient à préciser cet auteur courtisan, y sont le fait de gouverneurs sultaniens, jamais de personnages du terroir.

tard, que s'est manifestée le plus, sous des princes ḥafṣides, la tendance à la sécession ; et, entre la sujétion et l'indépendance complète, il s'y est affirmé, à plusieurs reprises, toute une gradation dans l'autonomie. Le particularisme local s'accordait avec l'ambition des émirs, la favorisait, quelquefois peut-être la suscitait. Constantine ou Bougie s'attachaient volontiers à ces princes qui avaient demeuré chez elles longtemps, qui faisaient d'elles, par leur présence et leur entourage, des centres brillants, et qui flattaient les prétentions collectives mal assoupies. Au décès de l'un d'eux, ces villes étaient les premières à réclamer comme nouveau maître un fils du défunt, qui parfois était né dans leurs murs ; et ainsi, renforçant les raisons permanentes ou fortuites que l'on pouvait avoir de se séparer du pouvoir central, se formait l'idée d'une lignée, d'une dynastie de gouverneurs locaux. En tout temps, du reste, les pays d'Europe, informés du haut degré de liberté dont jouissaient les émirs-gouverneurs de l'Ouest, n'hésitaient point à les traiter comme des monarques et à les qualifier de « rois ».

En sens inverse de la sécession, mais aussi comme sa conséquence, l'œuvre de réunification de l'Ifrīqiya fut réalisée trois fois, sous les Ḥafṣides, non point par le sultan demeuré maître de Tunis, mais par un émir de l'Ouest : Abū l-Baqā' pour un temps éphémère, et, plus durablement, Abū Bakr, puis Abū l-'Abbās. Devenus à leur tour sultans-califes de Tunis, ils transférèrent dans leur nouvelle capitale une partie de leur personnel gouvernemental, et sur la hiérarchie même des emplois de cour l'influence de leurs conceptions et de leurs pratiques antérieures semble s'être fait quelquefois sentir.

La dissidence est un fait bien plus rare, en vérité exceptionnel, de la part des gouverneurs qui n'avaient point pour eux le prestige du sang royal. Les quelques tentatives qui s'amorcèrent en ce sens furent en général vite réprimées ; et ce risque, déjà minime avec les cheikhs almohades, s'amoindrit encore avec les « caïds ». Ces officiers, d'origine le plus souvent servile, supplantant les Almohades et prenant aussi maintes fois la place des émirs, occupèrent de plus en plus des gouvernements de villes et de provinces[1] ; et leur titre même de « caïd » servit à désigner, entre autres acceptions possibles, cette fonction particulière, en concurrence avec les vieilles appellations classiques de *wālī* et de *'āmil*.

1. Une intéressante réflexion rapportée par *Ma'ālim*, IV, 126, représente la situation de caïd à Kairouan comme avantageuse pour un officier en ce qu'elle le dispense des fatigues de la vie de camp.

Quelle était la répartition territoriale des gouverneurs sultaniens ? Autrement dit, quelles étaient les divisions administratives officielles de l'Ifrīqiya ? Sur ce point d'une importance historique si grande, nous sommes incapables de fournir de réelles précisions. C'est à peine si quelques régions apparaissent, sommairement individualisées, mais sans limites nettes, le plus souvent autour de centres urbains connus qui servent à les nommer : on parle par exemple de « la région de Constantine », de celles de Bône, de Kairouan, de Tripoli, ou encore on cite chacune de ces villes en ajoutant : « et ses districts », « et sa région ». Le *'amal* (pl. *a'māl*) paraît être la division fondamentale, d'un caractère à la fois militaire et financier, préfiguration du 'amal ou « caïdat » actuel. Au-dessous, les « pays » ou « cantons » *(waṭan*, pl. *auṭān*, *ḥauz*, pl. *aḥwāz)* étaient sans doute principalement d'ordre fiscal. Rappelons-nous d'ailleurs que, pour les délimitations intérieures comme pour les frontières avec l'étranger, il ne pouvait s'agir d'ordinaire de lignes rigides, tracées de bout en bout, mais de démarcations souples, mobiles, discontinues, entre les tribus ; que, d'autre part, l'autorité sultanienne ne s'exerçait que lointaine et intermittente sur les nomades et les montagnards. Nous noterons aussi que, dans certaines grandes villes, la citadelle ou Kasba était susceptible de constituer un gouvernement distinct de celui de la cité. A Constantine par exemple, sous Abū l-'Abbās, il y eut un caïd pour administrer la ville et la province, un autre à la tête de la Kasba[1]. A Tunis, la cité était gouvernée, au début du XIVe siècle, par le *qā'id al-madīna*[2]; au siècle suivant, sont mentionnés le « caïd de la Kasba » et le « caïd de la capitale » ou *qā'id al-ḥaḍra*[3]; puis l'on retrouve chez Léon : le « chatelain » et le « gouverneur de la cité »[4].

Les attributions du gouverneur étaient fort étendues ; elles visaient essentiellement ce double but : faire respecter l'autorité sultanienne, assurer l'ordre parmi les habitants. Il était l'intermédiaire naturel entre le pouvoir central et les populations. En matière économique et fiscale, des fonctionnaires spécialisés lui apportaient leurs connaissances techniques et tenaient les comptes, tandis

1. *Fārisiyya*, p. 412, et, pour un peu plus tard, p. 423.
2. *Daulatain*, p. 51/94.
3. *Daulatain*, pp. 136/251, 140/257. Aujourd'hui, il existe deux caïdats distincts : Tunis-ville et Tunis-banlieue. Le « caïd de la banlieue » est en arabe « *qā'id al-ḥaḍra* » ; son collègue, pour la ville, s'appelle le « *šaiḫ al-madīna* » (voir, pour ce titre, vers la fin de ce chapitre-ci).
4. Léon, III, 145.

qu'il veillait, au besoin par la force, au recouvrement aussi régulier que possible de l'impôt. Il commandait, en principe, les troupes dans sa province ; et il avait la haute main sur la police, avec un droit très large de répression. Dans cette dernière besogne, il pouvait avoir des auxiliaires — *ḥākim*, *muḥtasib* —, et il trouvait en quelque sorte un concurrent dans la personne du cadi. Mais nous touchons ici à l'organisation de la justice, qu'il nous reste précisément à exposer.

III. — *Justice, culte*

La justice a pour chef suprême le souverain, et celui-ci l'exerce soit personnellement, soit par ses représentants religieux ou laïcs. En général, il délègue ses pouvoirs à des juges versés dans la Loi musulmane ; mais il peut retenir ou évoquer toute affaire, et il est de son devoir d'accueillir directement toute plainte contre les abus commis par ses agents. L'intérêt de la communauté dont il a la charge l'autorise en outre à prendre par lui-même ou par l'entremise de ses fonctionnaires non religieux les sanctions pénales nécessaires au maintien de l'ordre et à la vie de l'État.

1. *Grand-cadi.* — A la tête des fonctionnaires religieux était le juge en chef de la capitale, *qāḍī l-jamā'a*, proprement « cadi de la communauté » ou peut-être « à compétence générale », que nous appellerons « grand-cadi ». Ce titre, que les auteurs du temps s'accordent à considérer comme l'équivalent du *qāḍī l-quḍāt* d'Orient, n'était pas, semble-t-il, usité depuis longtemps dans la Berbérie orientale. Dans le haut moyen âge, le cadi en chef s'y nommait « cadi d'Ifrīqiya ». L'expression qāḍī l-jamā'a remonte aux Umayyades d'Espagne, qui l'ont transmise aux dynasties hispano-marocaines des siècles suivants. Le cadi de Tunis a-t-il pris ce titre sous la domination almohade, alors que le calife mu'minide recrutait de préférence au Maroc ou en Espagne pour ce poste de confiance et de choix[1] ? C'est fort peu probable : Tunis

1. Ubbī, *Ikmāl*, V, 31 est trop exclusif en limitant ce recrutement à Marrakech. Il est question, sous 'Abdalmu'min, d'un cadi de Tunis qui semble originaire d'Ifrīqiya : 'Alī b. Aḥmad al-Ubbī ; cf. *Daulatain*, p. 9/15. Deux autres cadis de la même ville, sous ses successeurs immédiats, étaient le premier un Tunisien qui séjourna à Séville, le second un Cordouan ; cf. *Takmila*, éd. Alarcón, p. 186, et éd. Codera, p. 270. Al-Manṣūr, de passage à Tunis, y nomma un cadi d'origine égyptienne, mais qui venait d'exercer à Séville et à Fès ; cf. Brunschvig, dans *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire, 1937, pp. 155-6.

n'a dû avoir son qāḍī l-jamā'a, à l'instar de Marrakech, que lorsqu'elle fut devenue, sous les Ḥafṣides, capitale d'un État indépendant, peut-être même seulement à partir du califat d'al-Mustanṣir[1]

Le grand-cadi était, comme d'ordinaire en pays musulman, l'un des membres les plus considérables du haut personnel gouvernemental ; et n'eût été le désir de ne pas surcharger démesurément l'histoire des événements politiques qui ouvre le présent ouvrage, il eût convenu d'y mentionner la succession des grands-cadis, au même titre que celle des ministres chargés de l'armée, des finances ou de la chancellerie.

Vu l'importance du poste à pourvoir, chaque nomination, faite officiellement par le sultan, était une grosse affaire qui se réglait parmi les intrigues et les jalousies : on en parlait longuement à la cour et on en discutait à l'avance devant le souverain. Parfois un conseiller intègre, tel que l'imam Ibn 'Arafa, désignait en dehors de toute considération, le plus méritant, celui qui, de notoriété publique alliait le mieux la science religieuse *('ilm)* à une vie exemplaire au regard de la morale et de la piété *('amal)*[2]; et il arrivait que le monarque lui-même pût manifester la satisfaction de sa conscience à la suite d'un choix conforme aux exigences de la religion : par exemple, dit-on, al-Mustanṣir en 660/1262, quand il eut fait appel à Ibn al-Ḫabbāz de Mahdia[3]. Mais certains membres influents du conseil ne laissaient pas de faire valoir des arguments d'un ordre moins élevé, qui prétendaient viser au respect des coutumes locales. Le faqīh Muḥammad b. 'Abdassalām, dont on envisageait la candidature, en 734/1333-34, passait pour être un juriste trop intransigeant ; on lui dépêcha l'un de ses voisins, Almohade, qui lui déclara : « Ces gens s'opposent à ta nomination parce que tes décisions sont trop sévères ». — « Je sais, répondit le savant, qu'il y a des coutumes *('awā'id)*, et je m'y conformerai ». Il fut alors nommé, puis il reçut les félicitations de délégués des villes de l'intérieur[4].

A deux reprises au moins, on mit en avant la coutume suivant laquelle le « cadi des mariages » devait devenir grand-cadi : d'abord

1. Le titre de *qāḍī l-jamā'a*, appliqué au cadi de Tunis dès la prise de pouvoir par Abū Zakariyā' Ier, *Daulatain*, p. 18/32, est sans doute prématuré ; il n'est d'ailleurs plus employé ensuite pour le règne de cet émir. Les capitales des autres États issus du califat mu'minide devaient avoir chacune aussi son *qāḍī l-jamā'a*.

2. *Daulatain*, p. 88/163.

3. *Fārisiyya*, p. 332.

4. *Daulatain*, p. 58/105 ; *Ma'ālim*, IV, 145.

en 749/1348, sous l'occupation marīnide ; et le prétexte d'un usage, fût-il mal établi[1], invoqué par un notable tunisien ne devait se heurter à aucune opposition de la part du conquérant, peu soucieux de mécontenter maladroitement ses nouveaux sujets : c'est effectivement le cadi des mariages, 'Umar b. 'Abdarrafī', qui obtint la place convoitée. En 766/1365, quand celui-ci mourut, le même argument fut repris pour la désignation de son successeur ; mais le sultan Abū Isḥāq n'en tint nul compte, et il nomma qui lui convint, un favori qu'il récompensa de la sorte de son zèle politique et de son dévouement : Muḥammad b. Ḫalafallah an-Nafṭī[2]. Cette tentative, qui se fait jour au XIVe siècle, d'établir à l'encontre de l'arbitraire sultanien une sorte de statut de l'avancement pour l'accession à la magistrature religieuse la plus élevée, a, somme toute, à demi réussi, à demi échoué : le principe qu'elle énonçait n'a jamais été reconnu comme impératif ; de fait, le cadi des mariages est devenu fréquemment, encore au siècle suivant, grand-cadi[3] ; mais, en définitive, le souverain gardait le droit, dont il usait, de nommer à ce très haut poste un personnage de son choix.

Il ne paraît pas que les juristes pressentis officiellement aient souvent décliné le grand honneur de devenir cadis de la communauté : c'était au contraire le couronnement envié d'une heureuse carrière pour des hommes pourvus de fonctions publiques importantes. Ils ne pouvaient évidemment pas invoquer, à l'appui d'un refus, les mêmes scrupules traditionnels que certains hommes pieux auxquels on proposait pour la première fois une place quelconque de cadi. La réflexion désabusée de l'imam Muḥammad b. al-Ġammāz, quand le sultan Abū Bakr lui eut offert cette haute dignité, témoigne assurément d'un état de choses exceptionnel. « Combien donc, s'écria l'imam, a-t-il appelé de gens qui ont refusé ! ». Mais on était en rabī' II 718/juin 1318, et Abū Bakr n'avait fait son entrée à Tunis, en vainqueur, que dix jours plus tôt, au milieu de la guerre civile ; il pouvait y avoir encore, pour plus d'un, répugnance ou danger à le servir[4].

1. Il y avait eu au moins deux précédents, l'un en 733/1333, l'autre en cette même année 749/1348 ; *Daulatain*, pp. 57, 74/105, 135.

2. *Berbères*, III, 79, 149 ; *Daulatain*, pp. 74, 88/135, 163. I. Ḫalafallah devait être destitué dès le début du règne suivant, et remplacé précisément par le cadi des mariages sur lequel il l'avait emporté ; *Daulatain*, p. 90/167.

3. *Daulatain*, pp. 109, 118, 143/202, 218, 264, en donne trois exemples, en 813/1410, 847/1440, et après 875/1470.

4. *Daulatain*, p. 45/99. D'après *'Unwān Dirāya*, p. 58, le cheikh Aḥmad b. 'Ajlān aurait refusé, sous al-Mustanṣir, de devenir « cadi de la capitale de l'Ifrīqiya ». S'agit-il

Nommé par le sultan, le qāḍī l-jamā'a pouvait être révoqué par lui. A l'origine, les Almohades avaient eu l'habitude de ne point installer de cadi à Tunis pour une durée supérieure à deux ans : c'était se conformer à une antique recommandation du calife « orthodoxe » 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb, et, par surcroît, une manière pour eux d'éviter qu'une puissance religieuse trop stable ne grandît au loin à leur détriment[1]. A peine Abū Zakariyā' se fut-il emparé du gouvernement de l'Ifrīqiya qu'il nomma à Tunis, avec l'agrément du calife mu'minide, un cadi d'origine ifrīqiyenne jouissant de sa confiance : Abū 'Abdallah b. Ziyādatallah al-Qābisī. Puis, quand il eut acquis l'indépendance, il ne procéda, pour le même poste, durant son règne de plus de vingt ans, qu'à trois autres nominations : c'est dire qu'il n'observa pas la règle des deux années[2]. Son fils al-Mustanṣir, suivant son exemple, restera longtemps avant de révoquer, en 657/1259, le cadi de Tunis qu'il avait trouvé en fonctions à son avènement : 'Abdarraḥmān b. 'Alī at-Tauzarī[3]. Mais à partir de cette date, qui vit la reconnaissance du califat ḥafṣide par l'Orient et coïncide peut-être avec la création du qāḍī l-jamā'a dans la Berbérie orientale, le cadi de Tunis, désormais grand-cadi, a une situation bien moins stable : les révocations succèdent aux révocations, à des intervalles souvent rapprochés, parfois de quelques mois à peine ; et il arrive que le même personnage réapparaisse, jusqu'à quatre et cinq fois, dans la magistrature suprême, y alternant avec quelques-uns de ses collègues les plus en vue[4] : tels un Aḥmad b. al-Ġammāz, de 662/1264 à 693/1294, ou un Ibrāhīm b. 'Abdarrafī' entre 699/1300 et 733/1333. Des considérations politiques du moment, que compliquaient les intrigues de cour, devaient intervenir dans ces multiples destitutions et nominations, à cadence rapide, mais surtout le sultan se préservait de la sorte contre une autorité qui eût pu devenir dangereuse si elle avait été mieux assurée. L'instabilité de sa charge faisait en somme contrepoids au prestige possible du qāḍī l-jamā'a.

exactement du poste de grand-cadi ? I. 'Ajlān qui, semble-t-il, n'avait occupé jusque-là aucune situation officielle, était d'un rigorisme particulièrement scrupuleux. Sur un autre refus opposé par un Tunisien, en 815/1412-13, voir *Ḍau'*, X, 40-1.

1. *Daulatain*, p. 44/79.

2. Avait-elle été observée par les gouverneurs ḥafṣides qui l'ont précédé ? Il ne semble pas, en tout cas, qu'il faille en faire une création des Ḥafṣides, comme l'a pensé Goldziher, *ZDMG*, t. LI, 1887, pp. 106-7, séduit par l'idée que ceux-ci marquaient ainsi leur rattachement au califat de 'Umar.

3. *Daulatain*, p. 26/48.

4. *Ibid.*, *passim*.

Cependant, avec le sultan Abū Bakr, dans le deuxième quart du XIVe siècle, les choses changent brusquement : le grand-cadi n'est plus destitué par le souverain, il demeure en fonctions jusqu'à sa mort. Il est significatif que ce soit le même règne qui ait vu aussi cet essai d'instauration d'une « coutume » limitant le pouvoir sultanien pour la nomination au poste de grand-cadi. Faiblesse du prince ? Emprise plus forte des hommes de religion ? Toujours est-il que la renonciation du monarque à user de son droit de révocation peut être considérée comme une règle dont nul souverain, même parmi les plus puissants, n'osera désormais s'affranchir : l'arrestation et la mise à mort, en rajab 770/février 1369, du qāḍī l-jamā'a Muḥammad b. Ḫalafallah an-Nafṭī est un fait unique et exceptionnel : vengeance personnelle d'un ministre, au commencement du règne éphémère d'Abū l-Baqā' Ḫālid, sur un personnage religieux mêlé à la vie politique fâcheusement[1]. La notion d'inamovibilité du grand-cadi était si bien ancrée dans l'esprit de tous que ce fut une stupeur quand 'Uṯmān, en rajab 859/juillet 1455, contraignit Aḥmad al-Qalšānī à se démettre de sa charge de grand-cadi en lui offrant des emplois honorables, mais moins brillants ; nous en trouvons l'écho populaire dans les *Manāqib* de Sīdī Ben 'Arūs : personne ne pouvait croire à cette destitution « à cause de la difficulté de révoquer (*'azl*) le qāḍī l-jamā'a dans la capitale Tunis et du refus (habituel) des souverains (ḥafṣides) d'y recourir »[2]. Et encore faut-il remarquer que, d'après le *Ta'rīḫ ad-Daulatain*, il n'y eut pas « révocation » à proprement parler, mais, pour sauver la face, « démission » offerte — par force — et acceptée (*isti'fā'... wa-a'fāhu*)[3].

Les grands-cadis de Tunis, à l'époque ḥafṣide, ont presque tous été gens du pays : Tunis, Mahdia, Sfax, Tozeur, Gabès, Tripoli, sont leurs villes d'origine au XIIIe siècle. Au XIVe et au XVe, surtout depuis le règne d'Abū l-'Abbās, leur zone de recrutement s'élargit quelque peu vers l'Ouest : elle englobe d'abord et surtout Constan-

1. *Berbères*, III, 79 ; *Daulatain*, p. 90/167. En 781/1379, le grand-cadi Ḥasan b. Abī l-Qāsim b. Bādīs se fit relever de sa charge pour être nommé cadi de Constantine, d'où il était ; *Daulatain*, p. 96/177. En 846/1442, le grand-cadi Abū l-Qāsim b. Sālim al-Qusanṭīnī périt assassiné par un particulier dans la Grande-Mosquée de Tunis ; *ibid.*, p. 124/229 (le traducteur a pris pour le nom de l'assassin celui de l'instrument du crime : *maġrūs*, qui désignait une sorte de couteau ; ce terme, qui provient probablement du berbère √ ġrs = égorger, se retrouve dans *Ma'ālim*, IV, 35).

2. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 494.

3. *Daulatain*, p. 133/244. La démission du cadi n'est valable que si elle a été acceptée, ses fonctions lui ayant été théoriquement imposées par un mandat impératif du souverain ; cf. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, t. I, Paris, 1938, pp. 143-4.

tine, d'où ce monarque lui-même était parti à la conquête de Tunis, et aussi, parfois, quelques localités ou tribus du Mahgreb central. Parmi les noms des grands-cadis qui nous sont parvenus, deux seulement, sur plus de trente, font exception à ce recrutement nord-africain : Aḥmad b. al-Ġammāz, nommé pour la première fois par al-Mustanṣir, était de Valence[1] ; Muḥammad b. Ya'qūb, sous Abū Ḥafṣ Ier, venait de Játiva[2] ; l'un et l'autre avaient exercé comme cadis à Bougie. Voilà donc l'un des plus hauts postes de l'État ḥafṣide qui demeurait presque fermé à ces Andalous réfugiés et quelque peu envahissants. La population autochtone, plus attachée à la religion qu'aux emplois profanes, se laissait gouverner par des gens de souche marocaine ou espagnole, satisfaite si l'on recrutait dans son sein la plupart et les plus élevés des fonctionnaires religieux. Il faut relever en outre que le xve siècle, principalement avec la grande famille des Qalšānī sous 'Uṯmān, vit s'accentuer la tendance, déjà sensible précédemment chez les Ḥafṣides dans un petit nombre de cas, et que l'Orient musulman connut bien des fois, à la constitution de lignées de juristes auxquelles la fonction suprême avait l'air de revenir comme de droit.

Le grand-cadi, autorité religieuse la plus haute de tout le pays, et dont l'intervention en bien des affaires pouvait être d'un très grand poids, détenait en quelque sorte le service de la justice et des cultes pour l'ensemble de l'État. Certaines fonctions religieuses extrajudiciaires faisaient partie de ses prérogatives, par exemple la constatation écrite et l'annonce officielle au sultan de l'apparition de la nouvelle lune[3]. En tant que juge, les plus importants procès de province venaient souvent devant lui, directement ou en deuxième instance. A Tunis et dans sa région, il était, de plus, le juge ordinaire, bien que secondé, en matière matrimoniale, par un « cadi des mariages » : *qāḍī l-ankiḥa*[4].

2. *Autres cadis.* — Ce cadi des mariages, qui apparaît seulement vers 660/1262, sous al-Mustanṣir, n'était, à l'origine, qu'un

1. Sur ce personnage, voir plus loin, au chap. XII. Son fils Muḥammad devait être plus tard grand-cadi de Tunis à son tour ; cf. 'Abdarī, fo 128 b, I. Baṭṭūṭa, I, 21, *Dībāj*, pp. 329-330, *Daulatain*, p. 54/99.

2. *'Unwān Dirāya*, pp. 67-9, *Fārisiyya*, p. 364, *Nail*, p. 230. Ce Muḥammad b. Ya'qūb était de la même famille que son homonyme, ministre des finances à Tunis un peu plus tard.

3. *Fārisiyya*, p. 389 ; *Daulatain*, p. 133/244. Il s'agit des nouvelles lunes de rajab 747/octobre 1346 et ša'bān 859/août 1455. Voir aussi, pour le xiiie siècle, *Iḥāṭa*, II, 162-3.

4. La charge s'appelait *qaḍā' al-ankiḥa ;* la variante *qaḍā' al-manākiḥ* est donnée dans *Fārisiyya*, p. 333.

suppléant du grand-cadi, étroitement subordonné à son chef, et il n'avait qu'une compétence très limitée. Mais, sous le règne d'Abū Bakr, le grand-cadi Ibrāhīm b. 'Abdarrafī', d'un caractère entier, et qui affichait de l'orgueil à descendre d'une vieille famille tunisoise, entra en conflit, sous le prétexte d'opinions divergentes sur des points de droit, avec deux cadis des mariages successifs : 'Umar b. 'Abdassayyid al-Hāšimī[1] et Muḥammad b. 'Abdassalām al-Hawwārī. Ce dernier, influent à la cour, obtint que sa charge fût considérée désormais comme indépendante, en ce sens qu'il pouvait juger, pour les questions matrimoniales, selon sa conscience, sans avoir à se plier à la volonté du grand-cadi. Mais, comme on ne pouvait ôter à celui-ci le droit de juger les affaires de toute nature qu'on lui présentait, il s'ensuivit une lutte plus âpre entre les deux titulaires de ces deux postes, chacun essayant d'attirer à lui les procès d'ordre matrimonial[2]. Cette rivalité, cependant, s'est apaisée par la suite, après le décès d'Ibn 'Abdarrafī'. Le grand-cadi procéda-t-il parfois lui-même, au XV[e] siècle, comme semble l'indiquer un passage d'Ibn Nājī[3], à la nomination du cadi des mariages ? Cela ne ressort point d'autres textes ; et sans doute faut-il comprendre seulement que le choix fut opéré par le grand-cadi avant d'être homologué par une décision officielle du sultan.

Un historien tunisien du XVII[e] siècle, Ibn Abī Dīnār, affirme que la Tunis ḥafṣide a disposé de quatre cadis : aux deux cadis dont nous venons de mentionner le titre et le rôle, il ajoute un *qāḍī l-mu'āmalāt*, ou juge en matière de biens et de contrats, et un *qāḍī l-ahilla*, « cadi des croissants », évidemment chargé de constater l'apparition des nouvelles lunes[4]. Mais ni l'un ni l'autre de ces deux fonctionnaires n'est cité dans nos sources, jusqu'à la fin du XV[e] siècle, et même, pour ce qui est des croissants de lune, nous avons vu que la tâche de les signaler officiellement incombait en propre au grand-cadi. Peut-être faut-il en conclure que, si ces deux cadis nouveaux ont vraiment existé sous les Ḥafṣides, c'est seulement au XVI[e] siècle que leurs postes ont été créés, postérieurement à la période que nous étudions.

Chaque localité de quelque importance, autre que la capitale, avait son cadi, nommé par *ẓahīr* du sultan, sur proposition ou consultation du grand-cadi et des plus hauts fonctionnaires

1. *Daulatain*, p. 56/102.
2. Ubbī, *Ikmāl*, V, 171.
3. *Ma'ālim*, II, 102.
4. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 263.

religieux de Tunis[1]. Les autorités locales, émirs, caïds ou cheikhs, ne paraissent avoir procédé elles-mêmes à la nomination de cadis que lorsque leurs liens avec le gouvernement central étaient très relâchés ou tout à fait rompus, par exemple à Biskra, dans la première moitié du XIV[e] siècle, sous les B. Muznī[2]. En 779/1377-78, à Constantine, le caïd Bašīr, quasi-indépendant, nomma lui-même un cadi ; puis il demanda un ẓahīr au sultan Abū l-'Abbās, qui lui opposa un refus et qui, un mois plus tard, après la mort de Bašīr, fit destituer le cadi. En 804/1401, toujours à Constantine, le caïd Nabīl prenait aussi sur lui de procéder au remplacement du cadi en charge ; mais le sultan Abū Fāris, peu après, remettait les choses en leur premier état[3]. La présence de cadis est attestée, sous les Ḥafṣides, dans les villes suivantes, à part Tunis : Bougie[4], Constantine, Bône, Biskra, Ngaous, Tébessa, Béja, Téboursouk, Lorbeus, Sousse, Mahdia, Kairouan, Gafsa, Tozeur, Nefta, Sfax, Gabès, El-Hamma, Tripoli. En outre, un cadi du Cap Bon était en résidence à Hammamet ; le Djebel Ousselet et l'île de Djerba — celle-ci du moins vers la fin du XIV[e] siècle — eurent aussi leur cadi mālikite particulier[5].

Il s'est glissé, parmi ces cadis de province, un certain nombre d'originaires d'Espagne ou de Berbérie occidentale, mais la plupart, comme pour les grands-cadis de la capitale, étaient des gens d'Ifrīqiya. On sait toutes les qualités de science, d'intelligence, de moralité et de piété que la doctrine musulmane requiert du bon cadi, et la lourde responsabilité dont elle charge le mauvais juge et celui même qui l'a investi : d'où, de la part des souverains dévots, des hésitations et enquêtes préalables à toute nomination[6], et chez certains juristes scrupuleux le geste traditionnel de refuser un poste aussi dangereux pour leur salut. Quelques exemples de cette dernière attitude, relativement fréquente en Tunisie aux premiers

1. *'Unwān Dirāya*, p. 35 ; *Fārisiyya*, p. 413 ; *Daulatain*, p. 135/249 ; *Ma'ālim*, IV, 92, 201-2 (où apparaît comme exceptionnelle la nomination d'un cadi de province, soit directement par le grand-cadi, soit par le sultan sans consultation des « cheikhs de Tunis »), 222 (où, sur la demande du « cheikh d'El-Hamma », un cadi est nommé dans cette localité par un diplôme du sultan, accompagné d'une lettre du grand-cadi).

2. *Berbères*, I, 85.

3. *Fārisiyya*, pp. 413, 424, 429.

4. Il est fait allusion aussi, au XIII[e] siècle, à des postes de cadi dans des localités secondaires de la région de Bougie ; *'Unwān Dirāya*, p. 146, 190, 208. Au XV[e] siècle est cité un « cadi des B. Yāurār de la région de Bougie » (*Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 226) ; ce nom est certainement identique à B. Warār ou Baurār signalé ci-dessus, t. I, p. 287, n. 4.

5. *Ma'ālim*, I, 220, IV, 129, 190, 195, 245.

6. Outre ce qui a été dit un peu plus haut des sultans de Tunis, cf., pour l'émir Abū Bakr, à Constantine, *Fārisiyya*, p. 384.

siècles de l'Islam, peuvent être relevés encore sous les Ḥafṣides[1] ; mais, en vérité, c'est devenu chose rare : Ibn Nājī, au début du xv[e] siècle, pouvait dénoncer l'ambition malhonnête de ceux de ses contemporains qui briguaient, au besoin à l'aide de pots-de-vin, l'emploi devenu lucratif de cadi ; et il exhalait son amertume, peut-être accrue par des déboires personnels, à voir les nominations de juges si mal faites depuis le décès du grand-cadi 'Īsā al-Ġubrīnī, survenu en 813/1410[2].

Ces cadis demeuraient parfois en place de longues années ; cependant, le sultan était toujours libre de les muter[3] ou de le révoquer *ad nutum*. La destitution, sans compensation par un autre emploi, était une sanction sévère, que nous voyons appliquée, dans la deuxième moitié du xiv[e] siècle, à un cadi d'Hammamet coupable de s'être mal conduit envers un voyageur[4]. Mais le déplacement de ville à ville, bien que pouvant être ordonné par mesure disciplinaire[5], faisait aussi partie d'une carrière normale : Ibn Nājī rapporte lui-même qu'il exerça comme cadi dans six localités de province successivement, et il ajoute ne pas savoir quel nouveau poste il occupera dans l'avenir[6].

Il était, semble-t-il, admis dans la pratique, bien que la question fût controversée en théorie, qu'un cadi, malade ou empêché, se fît suppléer temporairement, sans autorisation supérieure, par une personne qu'il désignait lui-même, et qui pouvait être un proche parent. A Tunis, en 876/1471, le grand-cadi Muḥammad al-Qalšānī, retenu par la maladie, se faisait remplacer par son fils au tribunal ; il est vrai que le sultan 'Uṯmān ne laissa pas trop se prolonger cette situation, et il nomma un suppléant officiel. Celui-ci, se heurtant à la concurrence obstinée du fils du grand-cadi, fut à son tour remplacé par un autre personnage dont l'autorité, sans doute, s'imposait mieux[7]. A Bougie, une délégation d'une partie ou de la totalité de ses pouvoirs par le cadi en titre ne paraît avoir

1. Idris, dans *Revue Études islamiques*, 1935, pp. 155-7 ; *'Unwān Dirāya*, pp. 35, 109, 111, 130 ; *Ma'ālim*, IV, 30, 216.

2. *Ma'ālim*, I, 181-2, 219, 230. Ġubrīnī avait longtemps subi, pour ces nominations, l'influence du célèbre imam I. 'Arafa, *ibid.*, IV, 248-9.

3. Par exemple, après seize années d'exercice dans la même ville, un cadi de Constantine muté en Tunisie ; *Daulatain*, p. 128/236.

4. *Ma'ālim*, IV, 189-190 : l'acte de révocation est appelé *'uzla*.

5. Le sultan Abū Fāris y recourait, comme à la révocation pure et simple, en cas de plainte justifiée contre un cadi de province, et sur avis conforme du grand-cadi ; *Ma'ālim*, II, 225-6.

6. *Ma'ālim*, IV, 195.

7. *Daulatain*, p. 143/265. Un cadi suppléant est mentionné à Tunis au xiii[e] siècle, I. Qāḍī, *Durrat Ḥijāl*, I, 98.

soulevé, au XIII[e] siècle, quand elle était motivée, aucune objection : dans un cas donné, le juge, malade, se fait remplacer par son petit-fils, qu'il révoque ensuite lui-même à cause d'un jugement incorrect[1] ; dans plusieurs autres exemples un suppléant assure l'expédition des affaires matrimoniales aux lieu et place du cadi[2]. Est-ce par suite de ce dédoublement fréquent de la fonction, ou des circonstances politiques qui ont refait de Bougie, à certains moments, une capitale ? Certains textes des XIV[e] et XV[e] siècles appellent le cadi principal de cette ville, comme celui de Tunis, qāḍī l-jamā'a[3].

En dehors des magistrats à résidence fixe, l'Islam connaissait depuis longtemps le juge qui accompagne les troupes gouvernementales dans leurs déplacements : c'était le « cadi de l'armée » *(qāḍī l-'askar)*. Sur ce modèle, mais en vertu de besoins nouveaux, l'Ifrīqiya ḥafṣide a eu son « cadi du camp » ou *qāḍī l-maḥalla*, chargé de rendre la justice et d'assurer l'exercice du culte au sein de l'armée du sultan. Dans les premières années du IX[e] siècle de l'hégire (vers 1400), un faqīh de Kairouan, Qāsim b. Na'īma, destitué des charges religieuses qu'il avait occupées dans sa ville, ne trouva d'autres ressources que de partir en expédition aux côtés du sultan Abū Fāris : « Il faisait la prière pour le souverain et rendait la justice », et Ibn Nājī, qui signale le fait, précise que le personnage acquit ainsi une certaine renommée ; s'il n'était pas mort pendant le voyage de retour du Pèlerinage, en 804/1402, il eût pu aspirer à un poste de témoin instrumentaire dans la capitale, car « de notre temps — l'ouvrage est écrit quelques années plus tard — celui qui fait la prière pour l'émir des croyants en expédition et rend la justice (à l'armée) peut devenir témoin instrumentaire à Tunis, ou, selon ses mérites, être chargé du prône, de l'enseignement ou d'une autre fonction dans une autre ville »[4]. Témoignage précis sur la situation et la carrière possible, à cette époque, de celui qu'on nommera un peu plus tard le « cadi du camp ». En effet, le titre, qui n'est pas mentionné, n'existait

1. *'Unwān Dirāya*, pp. 17-8 ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 27.

2. *'Unwān Dirāya*, pp. 37, 50, 125, 149, 156. Un autre exemple, *ibid.*, p. 130, montre un cadi de Bougie qui, nommé malgré lui, se déchargea de ses fonctions avec désinvolture sur deux suppléants, l'un pour « les mariages », l'autre pour « les jugements » ; il ne tarda pas à être révoqué, à sa grande satisfaction.

3. *Fārisiyya*, p. 375 ; *Nail*, pp. 121-2 ; *Ḍau'*, III, 270. Un *qāḍī l-jamā'a* est mentionné à Bône, au XV[e] siècle, dans *Nail*, p. 358 : si l'information est exacte, il y a donc eu une extension du titre, officielle ou non, à quelques localités autres que la capitale de l'État.

4. *Ma'ālim*, IV, 253.

probablement pas encore ; cette magistrature, qui avait dû naître — ou renaître — de circonstances récentes, de la multiplication des tournées en armes à travers le pays depuis Abū l-'Abbās, s'offrait, sans grande concurrence, à des hommes de religion sans place que l'aventure ne rebutait point ; les débouchés qu'elle offrait ensuite étaient assez modestes ; elle était de peu de relief et n'avait encore rien de régulier.

Mais voici qu'en 833/1430, sous le même Abū Fāris, le qāḍī l-maḥalla se présente comme un personnaeg officiel : c'est l'année où meurt le savant Aḥmad aš-Šammā' (père de l'historien), pourvu de ce titre, en même temps que khatib d'une mosquée de Tunis ; les deux fonctions passent simultanément à son successeur, qui devait mourir imam de la Grande-Mosquée de Tunis[1]. En ṣafar 848/mai 1444, parmi les signataires du traité conclu avec Gênes, figure, immédiatement après un oncle paternel du sultan 'Uṯmān, le « cadi castrorum regiorum Cidi Amet Ben Quaït » c'est-à-dire le bien connu Aḥmad b. Kuḥail[2]. Manifestement, dans l'intervalle d'un quart de siècle, le poste avait acquis de l'importance et s'était intégré dans les cadres normaux de l'administration. Mais plus significatif encore est le fait que deux « cadis du camp » successifs, sous le même règne, Muḥammad b. ar-Raṣṣā', puis Muḥammad al-Qusanṭīnī, étaient appelés à devenir, par la suite, grands-cadis. Il n'en fut pas néanmoins toujours ainsi, et, vers la fin du xv[e] siècle, un ancien cadi de l'armée du sultan Zakariyā' s'installait comme simple témoin instrumentaire à Tunis[3]. Léon devait, un peu plus tard, ranger le « juge du camp » parmi les magistrats d'un degré quelque peu inférieur[4]. Cette charge n'eut donc jamais, sous les Ḥafṣides, l'importance que lui donnèrent, en Égypte, Saladin, puis les Mamelouks[5].

3. *Compétence, procédure.* — Dans la théroie comme dans la pratique traditionnelle, le cadi est le juge ordinaire de droit commun. Chaque cadi constitue à lui seul un tribunal compétent pour

1. *Daulatain*, pp. 112, 125/207, 231.
2. Mas-Latrie, *Traités*, p. 143. Sur le personnage, nommé deux fois « cadi du camp », deux fois destitué, cf. *Daulatain*, pp. 129, 131, 136/237, 241, 250, *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 460.
3. *Ḍau'*, X, 7.
4. Léon, III, 146.
5. Le *qāḍī l-maḥalla*, disparu probablement au cours du xvi[e] siècle, réapparut en Tunisie vers le milieu du xvii[e], avec la reprise des tournées militaires dans les provinces, sous le bey murādide Ḥammūda, cf. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 214. Le dernier « cadi du camp » est mort comme bach-mufti mālikite en 1308/1890-91, cf. *'Unwān Arīb*, I, p. x.

toutes affaires civiles et pénales, excepté celles qui sont réservées expressément à d'autres magistrats nommés ou agréés par le gouvernement. Nous avons constaté, en ce sens, un certain démembrement de la judicature entre juges religieux, à Tunis et à Bougie ; elle subit encore d'autres atteintes, du fait soit de l'intervention directe de l'autorité souveraine, soit de l'existence de magistratures laïques en matière de police correctionnelle et d'artisanat. Par ailleurs, il incombe au cadi de larges obligations de surveillance et d'administration morales et religieuses que l'on peut regarder comme extrajudiciaires, de même qu'il a seul qualité pour dresser certains actes juridiques et authentifier sur les autres les signatures des témoins. Au XIVe siècle, le Tunisien Ibn Ḫaldūn, qui a pour source, il est vrai, l'Oriental šāfi'ite al-Māwardī, considère que la compétence du cadi lui est propre et exclusive pour les matières ci-dessous : différends entre les plaideurs (ce qui est une formule par trop absolue), biens des incapables, successions, habous, mariage des orphelins, voirie et édifices, contrôle des témoins instrumentaires et des chefs de corporations. La justice répressive, par contre, ne lui appartient pas en entier ; l'autorité civile intervient dans certains délits ; mais elle lui laisse l'application — sans doute déjà assez peu fréquente — des peines édictées par le Coran *(ḥudūd)* et le droit, au surplus, d'infliger des châtiments arbitraires *(ta'zīr, ta'dīb)*[1].

La compétence du cadi *ratione personae* était indiscutable et indiscutée chaque fois qu'un musulman se trouvait en cause, en dehors des cas réservés, par des conventions avec les puissances étrangères, à la juridiction des consuls. Les commerçants chrétiens, défendeurs ou inculpés, échappaient très souvent à la justice musulmane. Les Juifs, ḏimmīs, soumis pour l'ensemble de leurs affaires à la juridiction rabbinique, dépendaient néanmoins du cadi quand un litige de n'importe quelle nature les opposait à un musulman, ou en matière pénale, lorsqu'ils étaient accusés d'avoir porté atteinte en paroles ou en actes à la religion musulmane ou à la communauté des Croyants. C'était, nous l'avons vu, une question controversée que de savoir s'ils pouvaient recourir eux-mêmes, notamment en matière de statut personnel, aux offices

1. *Prolégomènes*, I, 452-3. I. Nāji, *Ma'ālim*, IV, 190, rappelle que le cadi est le juge ordinaire en matière criminelle *(ad-dimā' wa-l-furūj)*. On trouve d'autres listes, fort semblables, de matières entrant dans la compétence propre du cadi chez des auteurs mālikites d'Occident ; cf. Lévi-Provençal, *Espagne musulmane*, p. 84 ; Bruno et Gaudefroy-Demombynes, *Le livre des magistratures d'El Wancherisi*, Rabat, 1937, pp. 69-71.

du juge musulman. Parmi ses coreligionnaires, le cadi n'avait théoriquement à tenir compte d'aucune différence de caste ou de rang ; on soupçonne cependant que, d'ordinaire, dans ses arrêts répressifs, il ménageait autant que possible les chérifs et les hauts personnages de l'administration. A plus forte raison devait-il éprouver une grande gêne à juger contre le sultan ou à condamner les membres de sa famille ; tels étaient pourtant à la fois, le cas échéant, son droit et son devoir. Le pieux calife Abū Fāris fit trancher par le cadi un différend pécuniaire qui l'opposait à un particulier : vaincu en justice, il désintéressa la partie adverse[1]. Avant lui, Ibn al-Liḥyānī avait fait comparaître son propre fils, gravement coupable, devant le grand-cadi de Tunis, qui prononça conformément à la Loi une sentence de mort : rude épreuve pour le juge, dit le chroniqueur, et plus tard vengeance du condamné qui, grâcié par son père, était devenu à son tour souverain[2]. Ce trait marque bien la vraie position du grand-cadi vis-à-vis de l'autorité suprême : quel que fût son prestige de chef religieux et de juge, il n'était qu'une émanation de la puissance souveraine et demeurait étroitement subordonné au sultan.

On peut admettre qu'en principe chaque cadi avait une compétence territoriale embrassant la ville de son siège et les alentours. Mais on commettrait sans doute une erreur à croire à des circonscriptions géographiques nettement définies. Leur existence cadrerait mal avec les réalités sociales et politiques de la Berbérie médiévale ; et, au surplus, la conception musulmane ancienne était si libérale pour le choix du juge et la faculté de recommencer l'instance devant un autre magistrat qu'une limitation territoriale stricte n'eût guère eu de sens. On notera aussi que, par une fiction maintenue jusqu'à l'époque contemporaine et peut-être encore aggravée dans ses effets de nos jours[3], les cadis de province étaient considérés comme suppléants *(nuwwāb)* de celui de Tunis : on respectait par là, en théorie, la règle traditionnelle du juge unique pour l'ensemble de l'État musulman ; comme conséquence pratique, on justifiait ainsi la prépondérance du grand-cadi, placé au sommet de la hiérarchie judiciaire, et on l'habilitait, en outre, à évoquer à sa guise toute affaire soumise à l'un des juges du pays.

La conception ancienne du juge dans l'Islam, dont maintes appli-

1. Jannābi, *apud* Fagnan, *Extraits inédits*, p. 319.
2. *Daulatain*, pp. 50-1/92.
3. *Matli' Darārī*, p. 42 ; Bahri Guiga, *Essai sur l'évolution du Charâa et son application judiciaire en Tunisie*, Paris, 1930, pp. 183-4.

cations se rencontrent à l'époque aġlabide, faisait du cadi une sorte de serviteur permanent de la justice, à la disposition des plaideurs presque en tous temps et en tous lieux. Avec les siècles, l'exercice de cette charge essentielle s'est normalisé : le juge, homme de religion, mais aussi fonctionnaire d'État, est parvenu à limiter la durée de son travail professionnel, à circonscrire les audiences à des moments et à des endroits déterminés. Contrairement au plus vieil usage et aux règles posées par les théoriciens, la coutume ifrīqiyenne du début du xv[e] siècle autorisait les magistrats à fixer des jours spéciaux d'audience[1]. Les cadis, selon toute apparence, jugeaient alors fort peu, comme jadis, à l'intérieur des mosquées ; ils rendaient plutôt la justice, comme il était admis aussi de longue date, en leur demeure privée ; mais en certaines localités, par exemple à Kairouan, un édifice public pouvait être affecté à leurs audiences et leur servait peut-être également d'habitation[2]. Le grand-cadi de la capitale 'Īsā al-Ġubrīnī avait son tribunal ordinaire dans le vestibule de la maisonnette habousée qui constituait son logement[3].

A l'audience, le cadi commande un personnel subalterne très peu nombreux : il peut être assisté d'un secrétaire *(kātib)* qui remplit l'office de greffier ; la police matérielle est assurée par une sorte d'huissier *('aun*, pl. *a'wān)*, qui aura eu déjà mission de convoquer ou même d'amener de force les parties citées, et qui sera chargé ensuite, le cas échéant, d'appliquer les châtiments corporels[4]. Point de ministère public, ni d'avoués obligatoires, ni d'avocats. Mais, dans les causes civiles, les parties peuvent se faire représenter par des « oukils » *(wakīl*, pl. *wukalā')*, intendants à leur solde ou agents d'affaires professionnels[5]. Et, plus encore, il faut réserver une place importante à ces « témoins instrumentaires » ou '*udūl*, personnages officiels, vrais fonctionnaires, dont le rôle qui grandissait méritera tout à l'heure un développement spécial.

1. Ubbī, *Ikmāl*, III, 483.

2. Pour Kairouan, cf. *Ma'ālim*, IV, 125. A Tunis, d'après I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 264, le cadi ḥafṣide rendait la justice ordinairement « dans sa demeure ou en un lieu qui lui était réservé ».

3. *Ma'ālim*, I, 221.

4. Par exemple *Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan*, p. 21 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 494 ; *Daulatain*, pp. 44/78 ; *Ma'ālim*, I, 222 ; Ubbī, *Ikmāl*, II, 165, V, 26.

5. Par exemple *Ma'ālim*, I, 221 : le grand-cadi Ġubrīnī obtient du sultan Abū l-'Abbās une sanction contre un oukil de son frère qui avait refusé de se rendre au tribunal. Au Maroc et en Andalousie, l'oukil, exerçant avec l'agrément du cadi, serait devenu professionnel au xiv[e] siècle, d'après Surdon, *La Justice civile indigène et le régime de la propriété immobilière au Maroc*. Rabat, 1931 : je n'ai point rencontré de textes à ce sujet pour l'Ifrīqiya.

Le juge religieux est enserré en des règles assez étroites de procédure, fixées par la Loi musulmane, de même que celle-ci lui impose, dans bien des cas, une solution dont il ne saurait s'écarter. Notre tâche ici ne peut être, sur la façon dont le cadi menait à sa fin un débat judiciaire, que de souligner quelques traits attestés à l'époque ḥafṣide, principalement les plus colorés d'une nuance originale ou les plus chargés d'avenir.

La promptitude des décisions de justice, recommandée par la Tradition, et qui ne pouvait que plaire au public, était un précepte habituellement observé : un cadi des mariages, nous est-il dit, reçut un blâme du grand-cadi pour n'avoir pas respecté cette règle, et un voyageur chrétien reconnaissait que dans la Tunisie du XV[e] siècle la justice, sérieusement rendue, était suffisamment expéditive lorsqu'il s'agissait de petites affaires[1]. La stricte impartialité ordonnée par la religion au juge ne s'accommodait théoriquement, même s'il devait aboutir de la sorte à mieux faire jaillir la vérité, d'aucune pression, d'aucune ruse de sa part : deux applications pratiques de cette défense nous sont signalées, l'une à Bougie, l'autre à Tozeur[2]. On se défiait aussi, mais sans oser l'éliminer totalement, d'une vieille pratique qui, sous prétexte d'aider à se former la conviction du juge, était bien des fois susceptible de l'induire en de graves erreurs : la physiognomonie ou *firāsa*, qui prétendait, par le rapide examen des attitudes ou des visages, ou plutôt l'impression immédiate produite par eux sur le magistrat, lui révéler le secret des âmes, l'intime pensée des plaideurs[3]

Le plus souvent, la procédure musulmane est dominée par le jeu des témoignages et des serments. Les témoignages, surtout oraux à l'origine, de plus en plus fréquemment écrits dans les derniers siècles du moyen âge, tendaient, en matière civile, à être monopolisés par les ʿudūl. On notera que dans l'Ifrīqiya ḥafṣide les étudiants ès sciences religieuses, suspects de partialité à cause de leur jalousie mutuelle, étaient admis cependant à témoigner les uns contre les autres. A l'occasion de gros incidents kairouanais, des avis divergents furent énoncés par les juristes sur la recevabilité des témoignages déposés par des sujets contre le gouvernement, et sur celle de témoignages multiples et concordants apportés

1. *Maʿālim*, II, 102 ; Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 222.
2. *ʿUnwān Dirāya*, p. 18 ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 26-7.
3. *Maʿālim*, II, 101-2. Sur la *firāsa* judiciaire, voir Bruno et Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 47. Sur la *firāsa* en général, voir Mourad, *La physiognomonie arabe...*, Paris, 1939.

par des gens du commun dont l'honorabilité n'avait pas été au préalable établie[1].

Les serments des parties en cause, réglementés par la Tradition et le fiqh avec minutie, eussent risqué de devenir un élément de formalisme dangereux, si l'école tunisienne des XIVe et XVe siècles n'avait su précisément éluder, dans un esprit réaliste auquel il convient de rendre hommage, certaines dispositions trop étroites de la doctrine mālikite la plus en vue. Voici deux exemples de cette attitude hardie. Des débiteurs abusaient de la lettre de l'adage « la preuve incombe à celui qui allègue, le serment à celui qui nie », en « alléguant » que leur gêne pécuniaire *('udm)* était connue du créancier. Du coup, ils acquéraient la position de demandeurs, et leur adversaire, s'il voulait sauver sa créance, était tenu de jurer qu'il « ignorait cette gêne ». A Tunis, au commencement du XIVe siècle, le grand-cadi Ibrāhīm b. 'Abdarrafī' exigeait encore, conformément à la Loi, cet assez étrange serment ; mais la plupart des créanciers aimant mieux renoncer à leur droit que de se soumettre à cette formalité, la jurisprudence tunisoise prit le plus souvent sur elle de la supprimer. Les Ifrīqiyens s'étaient aussi dégagés, à l'exemple des Andalous, de la règle posée par la majorité des docteurs mālikites, mais inconnue des autres rites orthodoxes, suivant laquelle le serment n'était déféré au défendeur que si l'existence de relations *(ḫulṭa)* entre son adversaire et lui était établie ou du moins présumée[2]. Ces réformes concouraient sans nul doute à la défense des créanciers contre les débiteurs peu scrupuleux qui s'accrochaient aux subtilités de la procédure pour tenter de se soustraire à leurs obligations. Il faut interpréter évidemment dans le même sens la solution habituelle à la pratique tunisoise, qui, en cas de conflit entre deux preuves contradictoires sur l'aisance ou la gêne du débiteur, acceptait plutôt en principe celle de l'aisance[3]. Autant d'indices que le manque de loyauté des débiteurs était devenu chose assez courante pour nécessiter, sur un certain nombre de points, une réforme de la procédure civile favorable aux créanciers.

1. I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 281 et 283. Les antécédents de l'inculpé pouvaient avoir une influence sur la valeur que le juge accordait au témoignage produit contre lui, *ibid.*, II, 264, à propos de l'accusation de boire du vin.

2. I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 274-5 (et aussi *ibid.*, II, 276) ; Ubbī, *Ikmāl*, IV, 237. Voir, dans *Ma'ālim*, IV, 127, l'exemple d'une formule d'imprécation répétée deux fois devant un cheikh religieux et considérée par les participants à la scène comme tenant lieu d'un serment judiciaire par devant cadi.

3. I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 309-310. Le droit du débiteur gêné à un délai se fonde sur *Coran*, II, 280.

L'action judiciaire ne se bornait pas toujours à de brefs débats. S'agissant d'immeubles par exemple, les dépositions orales dans le prétoire ou les titres écrits pouvaient ne pas suffire à éclairer la conscience du juge, qui ordonnait alors une expertise sur les lieux : le petit livre sur les droits et obligations entre voisins composé au XIVe siècle par le Tunisien Ibn ar-Rāmī, à la fois témoin instrumentaire et expert-maçon, nous montre, en plus d'une page, les hommes de l'art procédant à des enquêtes immobilières sur commission d'un cadi ifrīqiyen.

Il était un usage de la procédure susceptible encore de retarder l'arrêt du juge : la consultation par celui-ci d'autres juristes, par la voie orale ou écrite, sur les litiges qui lui causaient quelque embarras. C'était là une vieille pratique musulmane, très recommandée, imposée même en cas de doute sérieux par l'orthodoxie, et dont l'équivalent se retrouve, au reste, en d'autres civilisations. Sous les Aġlabides, des cadis de Kairouan tels qu'Asad b. al-Furāt et Ibn Ṭālib sollicitaient volontiers, avant de prononcer leurs sentences, l'opinion des lettrés versés dans le fiqh[1]. Mais, au temps des Ḥafṣides, avec la renaissance du droit mālikite et l'accroissement de prestige du mufti — ou faqīh donneur de consultations — un pareil système se généralisa, se normalisa[2]. Dans toute affaire douteuse juridiquement, le cadi prit l'habitude de ne rendre d'arrêt qu'après avoir demandé l'avis d'un ou même de plusieurs muftis : ce faisant, il se mettait à l'abri de tout reproche, et ses décisions devenaient difficiles à contester ; mais qui ne voit qu'il se liait ainsi lui-même, et se subordonnait peu à peu à une autre catégorie d'hommes de loi ?

Il n'existait point, à proprement parler, de juridictions d'appel et de cassation, régulièrement organisées. Mais le droit musulman autorise, dans certains cas, la réforme d'un jugement par celui-là même qui l'a prononcé ou par l'un de ses successeurs. Comme, au surplus, il n'érige pas en principe absolu l'autorité de la chose jugée et admet la reprise d'un même procès devant d'autres juges, il laisse souvent la porte ouverte à une nouvelle instance, ce qui ne

1. *Ma'ālim*, II, 63 ; et surtout Ḫušanī, *apud* Ben Cheneb, *Classes des savants de l'Ifrīqiya*, Alger, 1920, p. 220, qui dit d'I. Ṭālib : « Lorsqu'il était sur le point de prononcer un jugement entre les parties, il rédigeait l'affaire pour le défendeur et lui disait : Fais le tour de ceux qui ont quelque connaissance et apporte-moi les réponses à ce sujet ».

2. De nombreux exemples pourraient en être relevés ; cf. notamment I. Nāji, *Commentaire Risāla*, II, 61, 101, 281, et 'Abdalbāsiṭ, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 71-2. Sur le mufti et son rôle, et sur les conseillers possibles du juge à l'audience, voir un peu plus loin.

diffère pas beaucoup d'un appel. A plus forte raison, lorsque les magistrats de l'ensemble du pays sont considérés comme de simples suppléants du grand-cadi de la capitale, est-il loisible à la partie la plus diligente de porter devant celui-ci tout litige, à tout moment, après comme avant le prononcé d'un jugement. Mieux encore, dans les affaires les plus considérables ou les plus ambiguës, il était possible, sous les Ḥafṣides, de recourir en tout état de cause à une instance suprême, que nous aurons à étudier bientôt : le conseil sultanien des ulémas de Tunis.

De toute manière, rendue avec soin, la justice demeurait aussi expéditive que possible. Gratuite, accompagnée d'une procédure écrite rudimentaire, elle occasionnait aux plaideurs, sauf abus inavouables, fort peu de frais. La partie victorieuse prenait sans doute soin de se faire délivrer au plus vite une copie authentique du jugement, car il n'est pas certain que les cadis aient habituellement constitué des archives ni fait tenir un greffe pour l'enregistrement et la conservation de leurs arrêts.

Pour assurer l'exécution de ses sentences, le cadi disposait de ces agents ou a'wān que nous avons vus lui servir d'huissiers-audienciers. En matière pénale, il lui arrivait d'ordonner l'un des châtiments coraniques, malgré la grande sévérité de certains d'entre eux et la tendance, déjà marquée dans le monde musulman de la fin du moyen âge, à en limiter l'application. Le voleur, par exemple, pouvait avoir le poignet coupé[1]. Quant aux condamnations à mort, que le juge religieux avait le droit de prononcer, il semble que, pour avoir effet, elles aient dû recevoir l'homologation du souverain, et peut-être, dans les provinces, de ses représentants séculiers. Mais c'est surtout dans l'arsenal des peines arbitraires qu'ont puisé largement les cadis ḥafṣides pour réprimer, souvent *proprio motu*, les faits dont ils estimaient le caractère délictueux au regard de la morale et de la religion. La flagellation, limitée, en tant que châtiment coranique, à un nombre de coups et à des cas déterminés, était aussi, comme ailleurs dans l'Islam, leur sanction arbitraire favorite, aggravée quelquefois d'autres mesures humiliantes ou de certaines marques d'infamie : le grand-cadi 'Īsā al-Ġubrīnī, par exemple, n'hésitait pas à infliger le fouet et la promenade ignominieuse à d'importants personnages, après avoir fait déchirer leurs vêtements par derrière et les avoir frappés lui-même à la nuque durement ; un cadi de Kairouan fit raser la

1. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 439. On appliquait sur la plaie, pour la cautériser, du goudron brûlant, *Ma'ālim*, IV, 35.

tête de plusieurs coupables et les revêtit d'habits avilissants, avant de les livrer au bourreau chargé de la fustigation[1]. L'incarcération était une punition fréquente, et pour des motifs très variés : le cadi pouvait notamment condamner à la prison les débiteurs récalcitrants, comme tous ceux dont la conduite lui paraissait menacer la paix religieuse ou l'ordre social[2]. Il recourait aussi quelquefois au bannissement, comme succédané d'un grave châtiment corporel[3]. Enfin, certains auteurs mettaient à sa disposition l'amende comme peine correctionnelle ; mais cette opinion étant combattue par d'autres, la question fit l'objet, vers le début du XVe siècle, d'une polémique passionnée entre deux juristes tunisiens[4].

4. *Situation sociale des cadis.* — Les cadis, fonctionnaires, touchaient un traitement *(murattab)*, sans doute modeste, de l'État, ou peut-être, en province, de l'administration locale[5]. Le grand-cadi de Tunis recevait, dans la première moitié du XIVe siècle, la somme peu élevée de quinze dinars fictifs — soit cent cinquante dirhems — par mois ; on venait de lui supprimer la nourriture de sa mule, à laquelle il avait eu droit, en outre, jusque-là[6]. Ses collègues et lui eussent été, il est vrai, mal venus de se plaindre de l'exiguïté de leur salaire, que la doctrine religieuse tolérait seulement dans la limite de leurs besoins stricts. Sauf le cas, rare assurément, de fortune personnelle, et malgré l'usage probable des cadeaux en nature offerts par les plaideurs, ils étaient ainsi contraints à cette simplicité de vie que leur recommande la Tradition ; simplicité, nous dit Ibn Nājī, qu'il ne fallait pas cependant, à son époque, rendre excessive, à cause du risque de faire retomber sur la religion le dédain social dont l'homme eût été l'objet : un minimum de soin dans le costume et dans la tenue était devenu indispensable en bien des villes — il en avait fait lui-même l'expérience à Béja — aux cadis désireux d'être respectés[7].

Bien peu certes d'entre ces magistrats ont imité ce cadi de

1. *Ma'ālim*, I, 222 ; *Burzulī*, II, f° 201 b. Sur le coup à la nuque, appelé *zazz* au Maghreb, cf. *Mi'yār*, II, 398, où il est fait aussi allusion à l'emploi, jugé par d'aucuns illicite, de chaînes et de carcans.

2. Cf. notamment Ubbī, *Ikmāl*, V, 24, VI, 165, et *Manāqib Sīdī B.'Arūs*, pp. 454, 476.

3. Par exemple *'Unwān Dirāya*, p. 63.

4. Brunschvig, *Ibn aš-Šammā'*, pp. 197-8.

5. *Ma'ālim*, IV, 146, 148.

6. *Masālik*, p. 20/124. La mule du grand-cadi est citée encore dans *Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan*, p. 11, et *Ma'ālim*, IV, 160.

7. *Ma'ālim*, II, 221 ; l'auteur précise que les gens de Djerba étaient moins prompts à s'offusquer de la simplicité très grande du cadi : sans doute la tradition abāḍite les y avait-elle habitués. — Aucune particularité vestimentaire ne distinguait les cadis ḥafṣides du reste de la population ; *Masālik*, p. 22/126.

Bougie, du XIIIe siècle, qui, vivant des revenus d'un héritage, distribuait la totalité de son traitement en œuvres pies[1]. Mais il ne semble point, par contre, qu'on puisse les accuser, dans l'ensemble, de s'être montrés trop cupides ou intéressés. Ce qui nous reste de la littérature de ce temps ne renferme point ces railleries ou ces diatribes, qui sont cependant monnaie courante, contre les juges ridicules ou prévaricateurs. Au-dessus des défauts individuels inévitables, le cadi ḥafṣide apparaît souvent comme un personnage suffisamment honnête et correct. A ce double titre, il jouissait d'ordinaire d'une indéniable considération. Il pouvait donc, en dehors de ses fonctions judiciaires, ou plutôt en corrélation avec elles, exercer avec une autorité respectée et le consentement sincère de ses administrés, l'importante censure des mœurs dont il était traditionnellement investi : un grand-cadi de Tunis, par exemple, présente des observations aux épiciers-droguistes sur la façon dont ils opèrent leurs achats ; Ibn Nājī, cadi de province, comprend que s'il s'installe à sa fenêtre, au premier étage, il a l'air de surveiller la conduite des gens[2]. Comprenons en effet combien était redoutable pour le public le droit détenu par le même homme de veiller à l'observance de l'orthodoxie, de déférer quiconque de son propre chef à son tribunal, de décider de la recevabilité des témoignages et d'ordonner pour finir un châtiment presque à son libre choix. Un pareil régime eût été odieux, sans la vertu de nombre de ses représentants. Ainsi, craint ou aimé, le cadi tenait une grande place dans la cité, et cette position elle-même pouvait être pour lui une source de difficultés ou une occasion de prestige accru.

Les conflits ont dû être fréquents entre les cadis et les administrateurs d'ordre laïc, particulièrement dans les villes de l'intérieur, loin de l'autorité sultanienne et hors de la présence du grand-cadi, qui pouvait, lui, sévir contre de hauts fonctionnaires directement[3]. Un écho, sans doute partial, mais très imagé, de ces inimitiés et rivalités provinciales, quelquefois fort vives, se rencontre de-ci de-là dans les *Ma'ālim*. Ce sont, par exemple, à Téboursouk, les notables almohades qui contrarient l'action du cadi comme juge, entravent l'exécution de ses sentences et lui suppriment son traitement. De Béja ou d'ailleurs, le caïd adresse facilement des plaintes

1. *'Unwān Dirāya*, p. 145.
2. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 180 ; *Ma'ālim*, III, 26.
3. Par exemple le grand-cadi 'Īsā al-Ġubrīnī à l'encontre de certains caïds, *Ma'ālim*, I, 222. Sur les conflits de juridiction, voir un peu plus loin.

écrites au sultan contre le cadi local, dont le grand-cadi prend la défense quand il y a lieu[1].

Mais à Kairouan surtout l'opposition entre cadi et caïd éclate, à certains moments, violente, irréductible. Vers le milieu du XIVe siècle, un caïd d'origine almohade, affectant douceur et piété, se fit délivrer par le vénéré 'Alī al-'Awwānī une sorte de certificat de conduite exemplaire ; à peine ce document était-il expédié à la Cour que le bonhomme changea de visage, tyrannisa les gens, et le cadi se vit contraint de rédiger une attestation dans le sens contraire de la précédente. L'étrangeté, ressentie en haut lieu, d'un revirement si soudain de la part de l'homme de religion, jointe aux troubles politiques du temps, fit que le caïd incriminé demeura encore en place plusieurs années[2] : on devine en quels termes il devait vivre avec son détracteur ! Peu auparavant, toujours dans la cité de 'Uqba, un autre cadi, al-Warfallī, peu désireux, nous dit-on, de conserver son poste, n'avait pas craint de soumettre à une flagellation légalement justifiée le suppléant du caïd d'alors ; grande colère chez ce dernier, qui lança ses serviteurs aux trousses de l'imprudent magistrat et faillit le faire écharper. La réaction dépassait les limites permises : sur plainte portée à Tunis et envoi à Kairouan d'un enquêteur gouvernemental, le caïd fut destitué et mis à mort. Telle est du moins la version d'Ibn Nājī[3] ; si les faits ne se sont pas passés exactement comme il les relate (n'était-il pas lui-même juge religieux ?), il n'a pu cependant les inventer de toutes pièces, et son récit demeure très suggestif.

En contre-partie de pareils déboires, le cadi sérieux pouvait le plus souvent compter sur l'approbation, voire sur l'appui efficace d'éléments nombreux de la population. A Bougie, sous al-Mustanṣir, les gouverneurs paraissent avoir accepté certaines remontrances du cadi Muḥammad b. Ya'qūb aš-Šāṭibī[4]. Il fut une période durant laquelle, à Kairouan, 'Alī al-'Awwānī était consulté sur toute sorte d'affaires par les principaux de la ville, caïd compris[5]. Un glissement vers la politique résulta fatalement, plus d'une fois, de cette emprise du magistrat religieux sur les notables et les masses : vers le milieu du XIIIe siècle, Muḥammad b. Šu'aib al-Haskūrī, cadi de Kairouan, favorisa une révolte contre le percepteur des

1. *Ma'ālim*, II, 31, 225-6, IV, 146, 148.
2. *Ma'ālim*, IV, 152-4.
3. *Ma'ālim*, IV, 125-6. Dans le même ordre d'idées, voir aussi *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, pp. 38-9.
4. *'Unwān Dirāya*, p. 68.
5. *Ma'ālim*, IV, 150.

taxes — abusives aux yeux de la religion — sur le transport des marchandises et sur les marchés ; l'exacteur tué, son adversaire fut simplement révoqué. Mais combien d'exemples faudrait-il citer d'actions purement politiques menées par des cadis, particulièrement en temps de crise, quand l'autorité laïque était défaillante ou mal établie : ainsi Aḥmad b. al-Ġammāz, à Bougie, vers 1262, en l'absence des troupes de la garnison, rétablit l'ordre dans la ville et assura sa défense contre des bandits du dehors[1]. Le grand-cadi exerçait sur le souverain une influence permanente, qui s'avivait en des circonstances exceptionnelles : Ibn al-Ġammāz, devenu grand-cadi de la capitale, fut pour al-Mustanṣir un conseiller précieux de tous les instants ; Ibrāhīm b. 'Abdarrafī' intervint, en 1311, dans l'abdication du sultan Abū l-Baqā'[2]. Les cadis de province, étroitement mêlés, à bien des reprises, à l'agitation ou aux intrigues de leur cité, tombèrent parfois victimes de cette ingérence dans un domaine où ils n'auraient point dû s'aventurer : sous Abū Zakariyā' Ier, un de ses homonymes, originaire de Barqa et cadi de Mahdia, suspect d'avoir trempé dans un complot contre l'émir, fut incarcéré dans la capitale et relaxé après une enquête qui l'innocenta ; mais, en 1304-5, à Bougie, le cadi Aḥmad al-Ġubrīnī, accusé de trahison, fut exécuté sur l'ordre de son souverain Abū l-Baqā' ; un peu plus tard, un cadi de Tripoli, puis en 1352 un cadi de Bougie, et en 1736 ou 1377 un cadi d'El-Hamma périrent au cours d'émeutes populaires que leur attitude politique et celle de leurs amis avaient provoquées[3].

Enfin, cet exposé à la fois sommaire et trop long du rôle des cadis serait tout à fait incomplet si l'on ne signalait la part que le gouvernement lui-même leur assigna fréquemment dans la conduite des affaires publiques. On les chargeait couramment de missions de conciliation et de paix, d'ambassades auprès des puissances étrangères. Ceux de la capitale intervenaient à la signature des traités. Quelques-uns, comme du reste d'autres hommes de religion, furent investis, à certains moments de leur carrière, des plus hautes charges laïques de l'État, dans les services des finances ou de la chancellerie.

1. *'Unwān Dirāya*, pp. 70, 111.

2. *Berbères*, II, 439 ; *Fārisiyya*, p. 365 ; *Daulatain*, p. 49/90. On a vu plus haut que le grand-cadi Muḥammad b. Ḫalafallah dut à la politique son élévation.

3. *Berbères*, II, 305 ; III, 48, 155, 172. En 1283, le fils d'un cadi de Bougie avait été tué dans des conditions analogues, *ibid.*, II, 393.

5. *Témoins instrumentaires, muftis, conseil des ulémas.* — Nous avons rencontré, un peu plus haut, deux personnages qui, à des titres divers, concouraient avec le cadi à l'administration de la justice religieuse : le témoin instrumentaire et le mufti.

L'institution du témoin instrumentaire *(šāhid*, pl. *šuhūd;* ou *'adl*, pl. *'udūl)* doit son développement, très marqué dans les derniers siècles du moyen âge, à deux motifs : la règle ancienne dans l'Islam que seuls témoignaient valablement en justice les musulmans exempts de tout reproche sous le rapport de la morale et de la religion, et le phénomène beaucoup plus récent du pas pris de plus en plus sur le témoignage oral par la preuve écrite. Les 'udūl, fonctionnarisés, furent d'une part ces rédacteurs-signataires d'actes écrits dont le besoin se faisait maintenant fortement sentir. Ils pouvaient, d'autre part, être délégués par le cadi à certains actes d'administration ; et le rite mālikite tendait à rendre leur présence obligatoire, comme garants du respect de la Loi, au tribunal religieux, sans qu'ils fissent d'ailleurs office, d'une façon habituelle, de greffiers d'audience[1] ni de véritables assesseurs. « Notaires », on peut dire qu'ils l'étaient en une certaine mesure, et, si l'on ne s'hypnotise pas sur cette désignation commode, adoptée pour eux dans la Tunisie de nos jours, il n'y a point d'inconvénient à s'en servir.

Sous les Ḥafṣides, leur fonction *(šahāda*, *'adāla)* apparaît comme régulièrement organisée ; et si le cadi conserva toujours — c'était le point de vue du grand juriste Ibn 'Arafa[2] — le droit d'improuver *(tajrīḥ)* le témoignage d'un notaire, cette possibilité se trouvait moralement bien réduite par la consécration publique qu'avaient reçue les 'udūl. Partout où s'étendait l'autorité sultanienne, il devenait obligatoire de s'adresser à eux pour toute sorte de contrats et d'actes de notoriété : il est intéressant de voir un cadi de Kairouan, vers le milieu du XIVe siècle, exiger des disciples d'un marabout qu'ils recourent, pour leurs contrats de mariage, aux 'udūl officiels, tenus à l'écart jusqu'alors par eux[3].

Les notaires de toutes les localités d'Ifrīqiya étaient nommés en temps normal par le grand-cadi de Tunis[4], qui disposait également

1. Cf. Tyan, *op. cit.*, pp. 363-8. Voir aussi, du même, *Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman*, *Annales École française de Droit de Beyrouth*, 1945.

2. Ubbī, *Ikmāl*, V, 122.

3. *Ma'ālim*, IV, 121-2.

4. Cf., outre les références ci-après, *Ma'ālim*, IV, 187. Il faut certainement sous-entendre une nomination officielle par le grand-cadi dans *Ma'ālim*, IV, 105, où l'on

du droit de les révoquer, mais il est probable qu'il n'était fait le plus souvent usage de cette dernière faculté qu'en vue d'une nomination à un poste plus élevé ou dans le cas d'une faute à punir. Ibrāhīm b. 'Abdarrafī', par exemple, révoqua un notaire du Cap-Bon, qui s'était compromis dans une affaire avec le caïd de cette région ; 'Īsā al-Ġubrīnī destitua d'un coup quatre notaires de Sousse qui, sans daigner même passer par lui, avaient fait parvenir au sultan Abū Fāris une plainte calomnieuse contre leur cadi[1]. Est-il utile de préciser que le souverain, chef suprême, pouvait procéder directement, s'il y tenait, à des nominations et révocations de 'udūl ? Le fait cependant devait être rare : un document authentique nous a conservé l'ordre donné par 'Uṯmān, au début de 855/1451, de destituer un notaire de Kairouan, et l'attestation par le cadi et d'autres notaires de cette ville que l'ordre en question fut exécuté[2].

La fonction de šāhid était honorable et, déjà à ce titre, susceptible d'être recherchée. Elle était, de plus, parfois, une étape préparatoire à une charge plus haute, une sorte de stage avant d'être cadi. Enfin, bien que non rémunérée officiellement, elle était le plus souvent lucrative grâce aux sommes versées par les usagers. Tout le monde, en effet, ne se sentait pas obligé, comme certains hommes pieux que retenait un scrupule ou comme certains notables qui se contentaient de l'honneur du titre, de renoncer à tout salaire *(ajr, ujra)* pour « témoigner parmi les gens »[3]. On était encore moins tenu d'imiter le pauvre et original Muḥammad b. Aḥmad al-Yazlītanī, qui, exerçant à Tunis comme notaire « pour l'amour de Dieu », sans aucune rétribution, n'avait dans sa mansarde, où ses clients devaient aller le joindre, ni plume ni encre pour apposer sa signature sur un acte de notoriété[4]. D'autres, au contraire, savaient faire payer au public les services qu'ils lui rendaient : installés dans ce genre de petites échoppes ou «boutiques» *(ḥānūt, pl. ḥawānīt)*[5] où beaucoup de leurs confrères siègent encore de nos jours, ils tiraient profit de leur charge et ne craignaient pas de «vivre de leur religion». Quelques-uns d'entre eux, même, n'avaient-

voit des Kairouanais solliciter un homme de religion d'accepter dans leur ville la charge de la *'adāla*.

1. Ubbi, *Ikmāl*, V, 269 ; *Ma'ālim*, IV, 192.
2. Archives Grande-Mosquée de Kairouan, 66, n° 17.
3. *Ma'ālim*, IV, 35, 105, 111, 142 ; *Daulatain*, pp. 63/115 (dans ce dernier cas, le notaire recevait du public aumône et part de dîme légale).
4. *Ma'ālim*, IV, 248.
5. Par exemple, *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, p. 11, *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 203, Archives Grande-Mosquée Kairouan, 52, n° 66. Voir aussi *Prolégomènes*, I, 458.

ils pas obtenu leur nomination, notamment en des périodes troublées, par des entremises aussi peu honnêtes que qualifiées ? Il paraît qu'au milieu du XIVe siècle, sous le faible sultan al-Faḍl, les chefs des tribus nomades touchaient, pour ce faire, des pots-de-vin *(birṭīl)*[1]. Devant la nécessité sociale, les juristes, longtemps réfractaires à l'idée du salaire perçu par un « témoin », avaient fini en général par y souscrire, moyennant réserves et limitations. Caractéristique à cet égard est l'attitude du faqīh al-Ājimī, gendre du grand-cadi Ibn Qaddāḥ (1333-34), qui manifesta d'abord violemment contre le caractère lucratif de la šahāda admis par son beau-père, mais qui ensuite accepta lui-même d'être nommé à Tunis témoin officiel : en échange de ses attestations, il recevait le salaire fixe d'un dinar par jour, à lui versé par des rédacteurs d'actes *(muwaṯṯiqūn)* qui opéraient dans sa propre boutique et gagnaient ensemble, dit-on, cent fois plus[2]. Au siècle suivant, al-Burzulī tolérait dix dirhems comme profit quotidien maximum d'un notaire kairouanais. D'un avis plus généreux et plus sensé, Ibn Nājī estimait que l'essentiel ne réside pas dans le taux des bénéfices réalisés, mais dans le degré de conscience que l'on apporte à l'exercice de sa fonction[3].

Il y avait assurément des témoins instrumentaires partout où siégeait un cadi, sans doute encore en d'autres lieux d'importance moindre. Le nombre total de ces 'udūl variait selon le bon vouloir du grand-cadi ou du sultan ; et il y eut là, pour ou contre l'adoption de la manière serrée ou de la manière large, des polémiques et des fluctuations. Le grand-cadi Ibn Ya'qūb, au XIIIe siècle, ne voulait nommer de notaires qu'en cas de réel besoin : « Il regardait leur multiplicité comme nuisible », et n'aurait pas craint, affirme-t-on, d'opposer une fin de non-recevoir au souverain lui-même qui lui recommandait un candidat[4]. Au siècle suivant, Ibn 'Abdassalām, avant même son accession au poste de qāḍī l-jamā'a, était connu pour professer une opinion semblable ; et en effet à peine était-il au pouvoir qu'il s'empressa d'annuler la plupart des très nombreuses nominations effectuées par son prédécesseur Ibn Qaddāḥ. Ce dernier, partisan de la méthode inverse, avait procédé, pendant sa brève magistrature, à une véritable fournée de nominations : quelque cinquante d'un seul coup, jusqu'à quatre et cinq par

1. *Adilla*, p. 128.
2. Ubbi, *Ikmāl*, V, 250-1.
3. *Ma'ālim*, IV, 156-7. Sur l'acceptation par I. 'Arafa du salariat des témoins instrumentaires, cf. *Maṭli' Darārī*, p. 85.
4. *'Unwān Dirāya*, pp. 68-9.

localité. Le fait, passant pour inouï, avait suscité des commentaires et provoqué, de la part de son auteur, des explications. On pouvait y voir le désir de rendre service au public en mettant à sa disposition un plus grand nombre de témoins instrumentaires ; mais la raison qu'on met dans la bouche d'Ibn Qaddāḥ lui-même a une portée sociale beaucoup plus haute, et elle sonnerait, dans la Tunisie du xxe siècle, avec un étrange accent d'actualité : il s'était agi d'assurer une situation matérielle, de créer un « débouché » à des intellectuels faméliques, anciens étudiants qui, accourus à la capitale pour écouter les leçons des maîtres, avaient acquis, au prix de dures privations, des connaissances impossibles à monnayer[1]. La réforme fut, il est vrai, sans lendemain ; mais la question allait probablement se poser en termes analogues au siècle suivant. Peut-être faut-il comprendre comme répondant à des préoccupations du même ordre la nomination faite en bloc, sous 'Uṯmān, en 864/1460, de huit notaires à la fois[2]. On ne doutera pas, en tout cas, que, lorsque le sultan Yaḥyā, en 893/1488, accrut la corporation des 'udūl de soixante-dix membres, « presque tous jeunes »[3], ce ne fût dans le même dessein qu'Ibn Qaddāḥ cent cinquante ans plus tôt, pour offrir un gagne-pain convenable à des tolbas besogneux.

Notons enfin qu'un certain nombre de ces notaires étaient attachés à diverses administrations sultaniennes, notamment à la douane et à d'autres services financiers : ces *šuhūd al-maḫzan* bénéficiaient évidemment d'une situation plus avantageuse que la plupart de leurs confrères[4]. Mais une pareille soumission des témoins instrumentaires à l'autorité laïque et à des intérêts temporels ne fut pas toujours sans offusquer les malveillants ou les scrupuleux ; et, en réponse à une question posée, un juriste dut affirmer un jour que la prière était licite derrière ces « notaires du makhzen »[5].

Le mufti *(muftī)* est aussi, à l'origine, un personnage privé : homme de religion versé dans le droit, il doit à sa seule renommée

1. *Ma'ālim*, IV, 144-5.
2. *Daulatain*, p. 135/249, où la traduction a tort d'attribuer la nomination au sultan, non au grand-cadi.
3. Fagnan, *Extraits inédits*, p. 275.
4. Ils sont cités souvent à l'occasion des relations en douane avec les chrétiens. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 439, rapporte un cas dans lequel l'aveu du vol d'un bien habous est fait devant des *šuhūd al-maḫzan*, puis renouvelé devant des *'udūl* ordinaires.
5. *Mi'yār*, I, 142. — Les traducteurs de *Berbères* et de *Daulatain* ont souvent méconnu le sens véritable de *šāhid* et de *šahāda ;* d'où, de-ci de-là, sous leur plume, des termes dont il faut se défier, tels que « régisseur, surveillant, inspecteur ».

de « prudent » l'obligation morale de répondre aux demandes de consultations juridico-religieuses, sur des cas théoriques ou concrets, que lui adressent soit des particuliers, soit ceux mêmes d'entre les juristes qui reconnaissent la qualité de sa science et de son jugement. Ses réponses ou « fétouas » (*fatwā*, pl. *fatāwī* ou *fityā*) peuvent être orales ou écrites ; lorsqu'elles émanent d'un mufti réputé, et mieux encore si elles reçoivent l'approbation de plusieurs de ses collègues éminents, les solutions que ces « responsa » préconisent s'imposent à tous, public et magistrats, comme les plus conformes à la pure doctrine de l'orthodoxie.

Sous les Ḥafṣides, dans la deuxième moitié du XIVe siècle, en même temps que s'affermissait de nouveau l'autorité gouvernementale appuyée sur un mālikisme revigoré, le rôle du mufti grandit, dessinant dès lors une double évolution, qui devait s'accuser davantage au siècle suivant : tendance généralisée à la fonctionnarisation, participation de plus en plus étroite — voire prépondérante — à l'œuvre de justice qui incombait au cadi. Dès avant 1350, le titre de mufti apparaît, timidement, avec des prétentions officielles, en Ifrīqiya : Ibn 'Abdassalām, cadi à Tunis, le revendique en dépit des protestations du savant Muḥammad b. Salāma[1] ; les juristes connus Ibn Qaddāḥ, futur grand-cadi, et Ibn Hārūn, mort en 750/1349, se distinguèrent, sans doute déjà comme fonctionnaires, dans la profession de donneurs de fetouas[2]. C'est cependant, semble-t-il, à partir de l'illustre mufti et imam Ibn 'Arafa, vers la fin de ce même siècle, et le triomphe de son école coïncidant avec le redressement politique des Ḥafṣides, que les muftis, nommés et appointés, c'est-à-dire tenus en main par le gouvernement, se multiplient dans la Berbérie orientale et y acquièrent une grande autorité. Les principales villes en possèdent un, Tunis plusieurs, attachés à divers lieux du culte : par exemple la Grande-Mosquée, celles d'at-Taufīq et de Bāb al-Jazīra[3]. C'est en effet de préférence dans ces établissements religieux, après la prière du vendredi, que les muftis donnent leurs consultations à un public nombreux : Ibn Qaddāḥ passait déjà pour rendre une quarantaine de fetouas chaque vendredi[4]. Au traitement versé par

1. Ubbī, *Ikmāl*, V, 122.
2. I. Baṭṭūṭa, I, 22 ; *Daulatain*, p. 74/135.
3. Au milieu du XVe siècle, le même personnage aurait été mufti-khatib à la mosquée de Bāb al-Jazīra, à Tunis, et cadi de Béja ; *Daulatain*, p. 128/236. Ce cumul est assez étrange : notre texte ne serait-il pas altéré ?
4. I. Baṭṭūṭa, *loc. cit.*; *Prolégomènes*, I, 447 ; *Ma'ālim*, IV, 114, 206 ; *Daulatain*, pp. 106, 124, 126, 133, 135/197, 229, 232, 244, 248-9. Dans *Ma'ālim*, IV, 145, on voit

l'administration s'ajoutait souvent le salaire payé par les usagers, bien que la licéité de cette dernière sorte d'émoluments fournît matière à de longues controverses jamais entièrement épuisées[1]. Le prestige de la fonction était devenu tel, au XVe siècle, que le mufti de Kairouan, par exemple, obtenait presque toujours satisfaction lorsqu'il demandait au sultan la destitution du caïd, dénoncé par lui comme un « oppresseur »[2].

Si le mufti jouissait d'un renom étendu, rien ne s'opposait à ce que ses avis fussent sollicités d'une cité à l'autre, voire, comme c'était le cas depuis longtemps pour les grands docteurs de l'Islam, d'un pays à l'autre : et les exemples de ces consultations à distance, entre localités ou pays divers de l'Occident musulman, sont nombreux tout au long des siècles du moyen âge, mais, naturellement, l'action la plus normale et fréquente du mufti s'exerçait dans le cercle plus étroit de sa ville ou de sa région. Dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, alors que le cadi, obéissant à une vieille prescription de l'orthodoxie, tient de plus en plus à appuyer ses sentences sur l'opinion d'un « prudent », c'est avant tout au mufti officiel de sa propre cité qu'il demande une solution. Il lui est loisible, en outre, pour la même affaire, de s'adresser à d'autres juristes réputés du dehors ; mais aucune règle fixe, aucune contrainte ne l'oblige à cette démarche supplémentaire ; et, surtout, nulle hiérarchie ne s'établit entre les muftis, selon la localité où ils professent, ni ne pèse nécessairement sur la décision de justice à intervenir. Dans la deuxième moitié du XIVe siècle, il arriva que le cadi de Sousse, sur avis du mufti de cette ville, prononça un jugement indulgent et discutable en matière de répudiation ; à cette nouvelle, le mufti de Tunis Abū l-Qāsim al-Ġubrīnī[3] déclara l'arrêt incorrect et nul, prétendant que les cadis de province devaient en référer exclusivement à lui-même dans les cas douteux ; mais Ibn Nājī, qui rapporte la chose, désapprouve entièrement cette attitude et, d'accord sans doute avec ses principaux contemporains, il affirme avec netteté que le juge peut faire fond sur les fetouas de tout mufti considéré comme capable, « même d'un campagnard »[4].

Cette tentative faite par un mufti de la capitale de dominer la justice religieuse de tout le territoire peut être regardée comme

un mufti kairouanais donner des consultations près des souks, à l'issue de la prière de l'après-midi.

1. Burzulī, I, f° 28 a ; II, f° 212 a.
2. *Ma'ālim*, III, 228.
3. Sur ce personnage, cf. *Nail*, p. 73 : c'était le fils de l'auteur du *'Unwān Dirāya*.
4. I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 61.

exceptionnelle et isolée. Cependant cet exemple, comme d'autres, démontre clairement combien déjà le mufti l'emportait sur le juge. Même le grand-cadi de Tunis n'échappa point à cette emprise : au XV[e] siècle, on le considérait comme tenu, pour toute décision de quelque importance, de demander au préalable l'avis du « prudent » ; c'est ce dernier, constate Ibn Nājī, « le véritable juge, et le *qāḍī l-jamā'a* n'est guère que son suppléant »[1]. Mais c'est surtout au sein du conseil de justice des ulémas qu'a dû se consommer le renversement de valeur des charges et le triomphe du mufti.

Chaque semaine les principaux juristes de la capitale — cadis et muftis — se réunissaient en présence du souverain, et examinaient en commun les causes judiciaires les plus délicates de tout le pays[2]. Leur accord fournissait une décision ; s'ils présentaient des avis divergents, le sultan tranchait. Par exemple, dans le règlement de la succession d'Ibn 'Arafa, une difficulté surgit touchant le partage de certains de ses biens qu'il avait constitués habous au profit des Villes Saintes d'Arabie et des pauvres de Tunis ; l'affaire fut portée devant le sultan Abū Fāris, qui la soumit au grand-cadi et aux juristes de son conseil ; des solutions diverses furent proposées ; Abū Fāris, optant pour l'une d'elles, la plus conforme à la pratique nord-africaine, décida de garder pour Tunis le tiers de l'héritage et d'envoyer en Arabie le produit de la vente des deux autres tiers[3].

Nous voici donc devant une procédure ou, pour mieux dire, une institution remarquable, dont la nature et la portée méritent d'être soulignées. S'il s'agissait en effet seulement de l'adjonction directe de quelques ulémas au juge religieux, nous pourrions n'avoir affaire qu'à un mode immédiat de consultation : les auteurs mālikites recommandent volontiers, certains exigent l'assistance de conseillers à l'audience. L'Espagne musulmane s'est conformée à cette doctrine le plus souvent[4]. A Kairouan, vers la fin de l'époque aġlabide, le cadi Ḥimās b. Marwān prenait toujours comme assesseurs à son tribunal quatre fuqahā'[5]. Mais, d'une façon générale,

1. *Ma'ālim*, II, 228 ; I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 263.
2. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, pp. 263-4, précise que c'était le jeudi et que la séance durait une heure (aujourd'hui encore le tribunal religieux siège à Tunis le jeudi matin). Son indication vaut certainement pour le XVI[e] siècle, moins sûrement pour les siècles antérieurs.
3. Burzulī, II, f[os] 125 a-b et 174 a, où se rencontrent deux versions légèrement différentes de la procédure suivie en cette affaire.
4. *Cf.* Tyan, *op. cit.*, I, 318-9, 340-1 : le passage visé d'I. Farḥūn est interprété dans un sens trop strict.
5. *Ma'ālim*, II, 224.

en Ifrīqiya, ce système n'a pas prévalu : la règle de la *mašūra*, de la consultation obligatoire dans les espèces difficiles, était satisfaite par le simple recours du cadi au mufti. La réunion de justice périodique des ulémas de Tunis sous la présidence effective du sultan-calife a un caractère différent : son origine exacte, sa date d'apparition nous échappent ; de toute manière, on ne saurait la concevoir qu'en application du principe de la justice retenue. Le cadi n'y est guère plus qu'un faqīh parmi d'autres également écoutés. Sans doute quelquefois peut-on lui remettre le soin de décider et de rendre l'arrêt après la séance[1]. Mais, d'ordinaire, le débat s'épuise et se tranche pendant le conseil *(majlis)* : et là, le personnage central, dominant, le vrai juge est le souverain ; les autres ne sont que ses conseillers *(ahl aš-šūrā)*, des techniciens en quelque sorte, entre les opinions desquels le monarque établit son libre choix.

Un rôle analogue du souverain ne se constate-t-il pas ailleurs, en dehors même du conseil de ses ulémas ? Chaque fois qu'un désaccord persistant entre les juristes, dans un cas concret, engendre une situation sans issue, n'est-ce pas lui, en fin de compte, qui résout le débat ? Ibn 'Abdassalām et Ibn Hārūn ayant rendu des fétouas contradictoires dans la question du droit de garde d'un enfant par sa mère non-musulmane, le sultan Abū Bakr ordonna d'agir dans le sens indiqué par Ibn Hārūn[2]. Le souverain apparaît ainsi comme reprenant, lorsque besoin était — nous en verrons d'autres cas tout à l'heure —, ce droit ou devoir de justice qui lui échéait en théorie, mais qu'il déléguait d'ordinaire à des spécialistes rétribués.

Mais revenons à un autre aspect qu'offre le conseil sultanien des ulémas de la capitale, celui des rapports réciproques entre le grand-cadi et les autres juristes présents. La prééminence du qāḍī l-jamā'a s'efface ; on ne peut même plus dire ici qu'il consulte, comme il lui arrivait en d'autres affaires, un ou plusieurs « prudents » ; les muftis et lui-même, à peu près à égalité de prestige, conseillent le souverain, et ce peut être l'avis d'un mufti qui l'emporte, d'un mufti qui est quelquefois, en tant que cadi des mariages — car les deux charges se cumulent parfaitement[3] — d'un rang inférieur au grand-cadi. Ainsi, l'institution du majlis

1. Par exemple, Ubbī, *Ikmāl*, I, 172-3.
2. I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 96. — Ubbī, *Ikmāl*, IV, 477, montre le Marīnide Abū l-Ḥasan tenant un majlis, en matière pénale, à Tunis, pendant qu'il occupait la ville : il s'agit manifestement de droit religieux.
3. Par exemple, *Daulatain*, pp. 126/232 et 136/250.

sultanien contribuait encore à précipiter une évolution déjà signalée : la subordination lente, mais sûre, du cadi au mufti en Ifrīqiya[1]. Les siècles suivants devaient la renforcer encore ; et elle est manifeste aujourd'hui dans la hiérarchie protocolaire comme au tribunal tunisien du « Chara » *(Šar')*, qui continue en droite ligne, malgré d'importantes modifications, le conseil ḥafṣide des ulémas.

6. *Répression des abus; justice administrative; police; ḥisba.* — Nous ne savons quelle publicité pouvaient avoir les séances de ce conseil supérieur de justice dont l'activité vient d'être évoquée. Au contraire, il est bien attesté de quelques Ḥafṣides qu'ils tenaient des audiences publiques pour donner accueil et réponse aux requêtes de leurs sujets.

Le droit musulman enseigne que le souverain, soit directement, soit par l'intermdéiaire d'un magistrat désigné à cet effet, a le devoir de défendre les « opprimés », c'est-à-dire au premier chef les victimes des exactions et excès de pouvoir commis par tous agents du gouvernement dans l'exercice de leurs fonctions. Cette « répression des abus » ou juridiction des *maẓālim*, utile contrepoids à l'arbitraire d'administrateurs trop puissants, s'étendait aussi à toutes matières intéressant l'ordre public, en vue d'assurer la liberté individuelle et le respect des sanctions prévues par la Loi. Elle intervenait par exemple là où la procédure du cadi, fixée dans des limites étroites, n'aurait point abouti, là encore où la sentence de ce juge religieux restait lettre morte parce qu'il était incapable d'en obtenir l'exécution.

Les Ḥafṣides ont affecté dès le début de satisfaire à cette obligation morale que la conscience musulmane imposait au bon souverain ; et ils ont tenu à assumer cette charge personnellement. Ils revenaient ainsi, sans doute à la suite des Almohades, à la première tradition du califat d'Orient. 'Abdalwāḥid b. Abī Ḥafṣ, qui gouvernait encore au nom du calife de Marrakech, tenait à Tunis tous les samedis, depuis le jour de son installation officielle qui fut un samedi, une audience de maẓālim : aux plaignants véritables *(mutaẓallimūn)* se joignaient de simples quémandeurs *(sā'ilūn)*, solliciteurs qui postulaient du cheikh quelque mesure

1. On peut se demander si cette diminution du pouvoir réel du grand-cadi, dans le courant du xve siècle, ne contrebalance pas, dans une certaine mesure, l'autorité très haute que lui conférait sa quasi-inamovibilité.

de bienveillance ou de générosité[1]. Après lui, son fils Abū Zakariyā', siégeant dans le grand pavillon *(qubba)* de sa Kasba[2] — on songe en l'occurrence à la *Qubbat al-maẓālim* du calife 'abbāside al-Muhtadī — donne à ces séances hebdomadaires du samedi un certain apparat qui n'est pas sans analogie avec le cérémonial des audiences égyptiennes de maẓālim. Au milieu des hauts fonctionnaires, le cadi y assiste, mais sans jouer d'habitude de rôle actif. Normalement, les requêtes sont introduites par écrit, et c'est un fonctionnaire spécial, le « maître des requêtes » *(ṣāḥib ar-riqā'āt)*[3], qui a mission de les recueillir et de les faire parvenir au souverain dont il provoque la décision. Il n'y a pas lieu de le confondre avec un autre personnage, le *ṣāḥib kutub al-maẓālim*, qui, assis devant le monarque, inscrit sur chaque placet la sentence que ce dernier vient de rendre. L'un et l'autre sont vraisemblablement distincts du secrétaire chargé de lire à haute voix le contenu des requêtes, peut-être aussi d'annoncer la réponse qui leur est donnée[4].

De trop brèves indications jalonnent ensuite la carrière ḥafṣide de l'institution. Il est remarquable qu'al-Mustanṣir, le jour même où il adopta officiellement le titre califien, ait procédé à cette « répression des abus » *(radd al-maẓālim)* : c'était tout à la fois une façon de manifester son accession au pouvoir suprême et une sorte de don de joyeux avènement. D'al-Wāṯiq et, bien plus tard, d'Abū Fāris il est signalé qu'ils ordonnèrent la « suppression des abus » *(raf' al-maẓālim)* : cette formule un peu vague recouvre certainement des mesures prises qui dépassent le cadre de la juridiction étudiée[5]. C'est seulement sous 'Uṯmān, dans la deuxième moitié du xv[e] siècle, que l'on retrouve un texte plus précis : ce sultan « siège, dit Adorne, en audience publique à son tribunal le dimanche et le mardi matin, pour entendre les plaintes *(querelas)* de ses sujets et accueillir leurs suppliques *(supplicationes)* »[6]. On reconnaît là immédiatement les deux catégories, plaignants et quémandeurs, que l'on distinguait déjà sous le cheikh 'Abdalwāḥid.

1. Tijānī, *Voyage*, II, 421 ; *Berbères*, II, 288 ; *Fārisiyya*, p. 307 ; *Adilla*, pp. 39-40 ; *Daulatain*, p. 13/23 ; *Masālik*, p. 23/127.
2. Ce pavillon a dû précéder dans le temps la *Qubbat Asarag* d'al-Mustanṣir, sur laquelle voir plus haut, au chapitre VI.
3. La requête écrite ou placet au souverain se dit aussi, en divers textes ḥafṣides, *barā'a* ou *biṭāqa*.
4. I. Šākir, II, 321 ; *Masālik*, pp. 14/118, 17/121 ; *Qalqašandī*, V, 139-140, 145 ; Maqqarī, *Analectes*, I, 645.
5. *Fārisiyya*, pp. 346, 424 ; *Daulatain*, pp. 25/46, 32/57.
6. Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 167/207. Voir *ibid.*, p. 159/194, l'épisode du chérif qui avait comme métier de rédiger en plein air pour le public des suppliques au sultan.

Parmi les conseils qu'Abū Zakariyā' Ier dicta à l'adresse de son fils aîné, nouvellement nommé héritier du trône, tout un paragraphe, consacré à la « répression des abus », témoigne de l'importance que le monarque, à l'origine de la dynastie, attachait à cette partie de ses devoirs : « Toutes les fois qu'on t'invoquera contre l'oppression, fais-la disparaître ; ... châtie les crimes de tes agents » ; et l'émir recommande ensuite avec insistance à son successeur désigné de ne pas laisser à un seul personnage le soin de lui présenter les requêtes et de le guider sur les suites à leur donner. Il faut encore, ajoutait-il, accueillir avec bienveillance, même au cours d'un voyage, les plaintes que des sujets peuvent venir formuler verbalement[1]. Ces préceptes, louables par l'esprit qui les anime, ne se concilient pas entièrement avec la pratique attestée sous le règne du même souverain : le ṣāḥib ar-riqā'āt n'était-il pas précisément ce personnage unique que son enseignement condamnait ? Faut-il supposer qu'Abū Zakariyā' avait, entre temps, saisi les inconvénients de son propre système ? L'avait-il réformé ? Ou bien ses instructions ne répondraient-elles qu'à un idéal théorique, qu'il ne se serait pas toujours soucié de mettre en harmonie avec les faits ?

Au contraire, l'allusion aux plaintes orales présentées dans des lieux publics, en dehors des audiences consacrées, recouvrait une réalité dont nous retrouvons l'écho deux cents ans plus tard. Les particuliers avaient l'habitude de profiter de la présence du sultan à la mosquée pour lui faire entendre leurs doléances et réclamer sa bienveillante intervention ; ils agissaient d'ailleurs de même vis-à-vis des cadis et de tous les fonctionnaires importants. Un écrivain religieux s'en irrite : « Que ces gens, s'écrie-t-il, aillent porter leurs maẓālim hors de la mosquée ! ». Le même auteur reconnaît pourtant, dans un autre passage — et il le déplore à juste titre — combien il était difficile au public de faire parvenir jusqu'au souverain les griefs contre des abus endurés : l'appui des grands, clercs ou laïcs, était trop souvent nécessaire pour faire aboutir une plainte, et cet appui, d'ordinaire, n'était pas désintéressé[2]

Adorne signale, en sus des séances bi-hebdomadaires de maẓālim, une autre séance publique, tenue chaque vendredi, au cours de laquelle le sultan « administrat petentibus iusticiam »[3]. Cela veut-il

1. *Berbères*, II, 330-1.
2. Burzulī, I, f°, 30 a, 114 a.
3. Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 167.

dire qu'à cette audience toutes causes de justice, dans un sens très large, pouvaient être soumises ou évoquées ? En quelle mesure cette juridiction est-elle à rapprocher ou à distinguer de celle du conseil sultanien des ulémas, déjà rencontré tout à l'heure ? En quelle mesure se différencie-t-elle, d'un autre côté, de la juridiction pénale exercée par le monarque et ses subordonnés laïcs? Autant de questions embarrassantes, auxquelles on regrette de ne pouvoir donner de solutions[1].

C'est dans les affaires répressives intéressant l'ordre public, comme dans certains litiges politiques ou administratifs, que le sultan lui-même et les magistrats laïcs pouvaient user d'un droit de justice différent de celui que déterminent avec minutie les textes religieux. L'Islām s'accommode d'institutions politico-administratives jouissant de leurs règles et de leur droit propre *(siyāsa)*, en marge de la Loi religieuse *(šar')*[2]. Cette concession à l'utilité pratique élargit le champ judiciaire et corrige le rigorisme d'une procédure étroitement délimitée ; mais aussi, tout en renforçant l'autorité de l'État et de ses agents, elle accroît l'arbitraire et autorise parfois une sévérité abusive de la part des pouvoirs publics. En vérité, lorsque le juge est le souverain en personne, chef à la fois temporel et religieux, le départ est des plus malaisés entre ces deux juridictions complémentaires l'une de l'autre : elles se confondent, ou tendent à se confondre en lui, à leur sommet. Autant que possible, il tient à se conformer aux exigences de la justice religieuse : en matière civile, il les observe et les fait observer scrupuleusement ; mais, s'il le faut, dans les causes pénales et administratives, il use d'une liberté de procédure et de décision encore plus grande que celle qui concède l'application de châtiments non coraniques au juge religieux. Cette liberté d'appréciation et d'action, que n'arrêtent ni principes stricts ni formalisme traditionnel, est en définitive la marque la plus frappante de cette justice laïque, à tous les échelons de la hiérarchie.

Au-dessous du sultan, tel de ses hauts fonctionnaires non religieux paraît investi — est-ce habituel ou par occasion ? — du pouvoir de rendre la justice : vers 1310, sous Abū l-Baqā', le chambellan condamne à mort un milicien zénète[3]. Dans la capitale et

1. Il est quelquefois question de procès portés devant « le banc *(sudda)* du sultan » par exemple *'Ibar*, VI, 406, VII, 68/*Berbères*, III, 127, 322 (querelle entre familles notables de Biskra ; brigandage, suivi d'une condamnation à mort). On peut se demander s'il s'agit du conseil des ulémas ou d'un autre tribunal.

2. Voir notamment *Prolégomènes*, I, 452-3.

3. *Berbères*, II, 434.

dans les provinces, les gouverneurs, émirs ou caïds, font couramment et régulièrement office de juges correctionnels : ils tendent si bien à supplanter le cadi dans ce rôle, que le caïd de Sousse passera, aux yeux d'Adorne, pour être le « juge ordinaire » de la cité[1] A Tunis, Léon notera que le « chatelain » exerce un droit de justice très large, identique à celui du sultan, tandis que le « gouverneur de la cité » est spécialisé dans la punition des crimes et des délits[2] On conçoit qu'une pareille concurrence entre les deux ordres de juridiction ne soit point allée sans difficulté, avivant les frictions si fréquentes entre caïd et cadi : des conflits de compétence surgirent nécessairement entre eux, et le gouvernement central quelquefois dut les arbitrer. Sous Abū Fāris, une affaire litigieuse qui concernait une caravane revenue du Soudan ayant été tranchée par le gouverneur d'El-Hamma, le calife fit annuler la sentence et renvoyer la cause devant le cadi[3] : évidemment ce procès revenait à la justice religieuse en l'absence de tout caractère administratif ou pénal. Il arrivait aussi qu'une personne poursuivie, voire déjà incarcérée, par le juge religieux fût réclamée par le caïd, sous prétexte qu'elle avait à répondre avant toute chose de dettes ou de délits envers l'administration ; souvent, intimidé, le cadi se laissait arracher son justiciable ; mais, ici encore, Abū Fāris intervint, et il posa comme règle générale que des deux juridictions la plus diligente, *šar'* ou *maḫzan*, achèverait d'abord la procédure entamée et laisserait agir ensuite l'autre juridiction[4]. Il n'est pas précisé comment, au cas d'une condamnation double, celle-ci devait être dans la pratique exécutée.

Les magistrats laïcs prennent-ils d'ailleurs toujours la peine, avant de condamner, de mener une enquête et de faire comparaître le prévenu ? Leurs pouvoirs de police, qui doublent et renforcent leurs pouvoirs judiciaires, les en ont sans doute bien souvent dispensés. Ne parlons pas du sultan qui, réunissant en lui tous les aspects de la puissance publique, ordonne à sa guise d'emprisonner, ou au contraire d'élargir des individus, même arrêtés sur l'ordre du grand-cadi[5] ; il fait mettre à la torture, sous prétexte d'obtenir des révélations, ou exécuter sans autre forme de procès — ouvertement ou en secret — des personnages politiques hostiles ou disgrâciés. Mais les gouverneurs eux-mêmes incarcèrent, à ce qu'il

1. Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 222.
2. Léon, III, 145.
3. Māzūnī, *Nawāzil*, t. II, ms. 1336 Bibl. Nat. Alger, f° 9 a.
4. *Ma'ālim*, II, 30-1. Voir aussi ci-dessus, t. I, pp. 374-5.
5. Par exemple *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 154-5, 459.

semble, d'autorité ; peut-être infligent-ils encore, sans plus de précautions juridiques, d'autres châtiments.

Les châtiments de la justice administrative sont très variés : de l'emprisonnement à la peine de mort, en passant par la fustigation, l'amende et l'exil, on retrouve, à les énumérer, la gamme déjà signalée à propos de l'action répressive du cadi. Il n'est pas clair si le souverain ou l'un de ses subordonnés immédiats a seul qualité pour prononcer ou ratifier une condamnation à mort. Dans un épisode de vie de saint du XVe siècle, le sultan, qui a donné l'ordre de mettre à mort un chérif, le fait ensuite seulement emprisonner[1]. L'exécution affecte, selon les circonstances, des modes divers : fustigation, décapitation, empalement, crucifixion ; elle peut être précédée d'une promenade ignominieuse, et suivie d'une exposition des têtes ou des corps des suppliciés ; parfois on livre leurs cadavres à la populace qui déchaîne sur eux sa fureur. Une fructueuse confiscation des biens complète, et explique peut-être dans certains cas, la condamnation capitale qui frappe des puissants.

Nous avons dit que les gouverneurs avaient, en même temps qu'un droit de justice, la haute main sur la police de leur district. Les services de police, ou *šurṭa*, ne paraissent pas avoir bénéficié, sous les Ḥafṣides, d'une organisation à la fois autonome et centralisée. Il est probable que plus d'un gouverneur assumait par lui-même les fonctions de chef de la sûreté, et que les grandes villes seules disposaient, pour cette dernière charge, d'un fonctionnaire spécialisé. Un *ṣāḥib aš-šurṭa* est mentionné sous Abū Zakariyā' et sous al-Mustanṣir[2] ; mais, cent ans plus tard, selon le témoignage d'Ibn Ḫaldūn, ce titre classique n'était plus en usage en Ifrīqiya : celui de *ḥākim* (pl. *ḥukkām*) l'avait supplanté, changement évidemment lié à l'évolution qui avait évincé de cet emploi les Almohades au profit de simples affranchis[3]. Le ḥākim de Constantine, qui accueillit en 1325 le voyageur Ibn Baṭṭūṭa, était un chérif, nettement distinct de l'émir de la ville et du caïd qui lui était adjoint[4]. A Tunis, un récit hagiographique, qui prétend relater des faits du XIIIe siècle, nous montre le ḥākim s'efforçant de faire arrêter par ses hommes un voleur[5]. Aux deux siècles suivants sont cités le *ḥākim al-madīna*, puis le *ḥākim Bāb al-Manāra*, tous deux à

1. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 500.
2. *Masālik*, p. 14/118 ; *Fārisiyya*, p. 351.
3. *Prolégomènes*, II, 35-6. I. Ḫaldūn dit encore « la *šurṭa* de Tunis », sous Abū Bakr et pendant la première occupation marînide, *'Ibar*, VI, 268, 330/*Berbères*, II, 262, 451.
4. I. Baṭṭūṭa, I, 18.
5. *Manāqib Lalla Mannūbbiyya*, p. 19.

l'occasion de troubles populaires que leur attitude avait sans doute contribué à faire éclater[1]. Il y avait donc alors dans la capitale, selon toute vraisemblance, des chefs de police différents pour la Cité et pour chacun des principaux faubourgs. Nous ne savons dans quelle mesure ils étaient tous, ou le premier seulement, subordonnés au qā'id al-ḥaḍra ou au qā'id al-madīna[2]. On peut se demander d'ailleurs si ce dernier n'était pas le même que le ḥākim al-madīna. Au XVIe siècle, dérivant, à ce qu'il semble, de ces ḥukkām, des « cheikhs » seront, comme aujourd'hui, à la tête des faubourgs de Bāb as-Suwaiqa et Bāb al-Jazīra[3]; et peut-être le *šaiḫ al-madīna* actuel, lui aussi, existait-il dès ce moment-là. Comme officiers subalternes, la police comptait dans ses rangs des *mazwār*, attestés à Sousse au XVe siècle comme étant aux ordres du gouverneur[4], et que la Tunisie moderne devait connaître chargés de la police des mœurs[5].

Nous n'avons pas rencontré jusqu'à maintenant, dans cette revue des magistratures urbaines, auxquelles incombait la tâche de maintenir l'ordre et de juger, un personnage très répandu ailleurs, notamment dans l'Espagne musulmane et au Maroc, mais que les textes ḥafṣides citent très rarement : le *muḥtasib*. La *ḥisba*, en principe fonction religieuse, se rattache au devoir, pour les dirigeants de la communauté islamique, d'« ordonner le bien et défendre le mal ». Au sens plein, elle comporterait une large tutelle morale sur les croyants ; mais ce rôle de gardien de l'orthodoxie et des bonnes mœurs, c'était souvent, nous l'avons vu, le cadi lui-même qui l'assumait ; la compétence du muḥtasib était cantonnée, dans la pratique, à des questions d'édilité, de négoce et d'artisanat. Sa dépendance initiale par rapport au cadi avait beaucoup diminué, ou même disparu : pour Ibn Ḫaldūn, la ḥisba est devenue une fonction profane, appartenant à l'ordre administratif[6]. Dans la Berbérie orientale du XIVe siècle, était-elle

1. Notamment *Daulatain*, pp. 46/82, 130/240
2. Voir ci-dessus, p. 112.
3. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, pp. 143, 148.
4. Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 177/223 (le texte a : « Massuarci »). Un agent de police, ou *šurṭī*, est cité comme étant en faction à une porte de Kairouan, *Ma'ālim*, IV, 220.
5. Une étude poussée sur la police et la justice devrait tenir compte du droit d'asile dans les mosquées ou zaouias ou auprès des tombeaux de saints ; voir, par exemple, *Daulatain*, p. 48-9/88. Un passage des *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 405, semble faire allusion à un « anneau de salut », à la porte du palais sultanien.
6. *Prolégomènes*, I, 458-9.

absorbée complètement, comme semble l'indiquer un passage d'Ibn Faḍlallah[1], par l'autorité laïque en la personne même du gouverneur ? Peut-être en certaines localités ; mais à Tunis, comme il y avait eu un muḥtasib au XIIIe siècle[2], il y en a encore un, distinct selon toute apparence des autres magistrats, vers le début du XVe siècle : on nous le montre recevant un jour la plainte d'un particulier auquel un boucher, pour des raisons personnelles, refusait de vendre : le commerçant fut condamné à servir ce client obstiné, défense lui étant faite d'éliminer arbitrairement certains acheteurs pour réserver sa marchandise à tel ou tel[3]. Cependant, dans la plupart des villes, le muḥtasib, écrasé en quelque sorte par le caïd et le cadi, était sans doute réduit à une position très effacée, qui explique le silence fait presque partout sur son nom.

Faut-il enfin, à côté de cette magistrature de second plan, en citer une autre, toute voisine, et qui, dans la Tunis du XVe siècle, paraît avoir fonctionné régulièrement ? Avec le titre d'*amīn al-umanā'*, hérité, semble-t-il, de son grand-père, un lettré tunisois mort en 873/1468-69, Muḥammad b. 'Azzūz, occupa la charge officielle qui consistait à juger les litiges concernant les gens de métier sur des points de droit coutumier *(fī l-'urfiyyāt)*, et qui permettait à son détenteur de condamner à la bastonnade et à la prison[4]. On ne peut s'empêcher de considérer cette juridiction coutumière comme l'ancêtre du « Tribunal de l'Orf *('Urf)* », qui existait naguère encore dans la capitale de la Tunisie.

7. *Fonctionnaires de l'enseignement religieux et du culte.* — Les mêmes hommes qui détenaient un rôle central dans l'exercice de la justice religieuse étaient susceptibles, soit en cumul de leur charge juridique, soit à d'autres moments de leur vie, de remplir des fonctions officielles dans la célébration du culte ou l'enseignement. Des magistrats en activité professaient souvent comme maîtres titulaires *(mudarris)* dans les édifices du culte ou les collèges gouvernementaux. Cadis, notaires et muftis pouvaient être directeurs de la prière *(imām)* ou prédicateurs *(ḫaṭīb)* de mosquée, l'un et l'autre de ces deux emplois étant d'ailleurs fréquemment jumelés. La coutume de Tunis s'opposait cependant, par une exceptionnelle incompatibilité, à ce que la direction de la

1. *Masālik*, p. 27/132.
2. *Ibid.*, p. 14/118 ; *Daulatain*, p. 27/48.
3. Burzulī, II, f° 209 b.
4. *Ḍau'*, X, 16 ; *Tuḥfat Arīb*, p. 13. Sur le titre d'*amīn*, voir le chapitre suivant.

prière à la Grande-Mosquée fût assumée par le cadi des mariages ou le grand-cadi[1] ; il est vrai qe le titulaire de cet « imamat » important, illustré à partir de la fin du XIVe siècle par Ibn 'Arafa et plusieurs de ses successeurs, était aussi d'ordinaire khatib et mufti. Une autre coutume de la capitale fut invoquée et appliquée, en 729/1329, par le grand-cadi Ibn 'Abdarrafī', lui-même Tunisois : il prétendit que le khatib de la Grande-Mosquée devait être originaire de la ville[2] ; mais un particularisme aussi étroit ne paraît pas l'avoir emporté, par la suite, comme cette fois-là.

Le salaire des imams-khatibs était chose religieusement blâmée ; aussi tout cadi de stricte observance se refusait-il, en cas de contestation, à en ordonner par arrêt de justice le versement[3]. Cependant, prélevés sur des fonds publics, ces émoluments étaient ouvertement payés aux intéressés : dans la deuxième moitié du XIVe siècle, un imam-khatib de Kairouan touchait d'ordinaire comme traitement quotidien les trois quarts d'un ṯumn ou huitième de dinar d'or[4].

Cette rémunération accentuait la fonctionnarisation de la charge, déjà sensible dans la façon dont le pouvoir central tenait à exercer directement son droit de nomination aux postes d'imams[5] et de khatibs à travers l'Ifrīqiya : les *Ma'ālim* nous offrent, sur ce dernier point, deux exemples kairouanais de peu antérieurs à 1400 et particulièrement instructifs. A la mort du pieux cheikh aš-Šabībī, le cadi désigna comme directeur de la prière journalière, dans la demeure du défunt, le propre fils du cheikh ; mais un faqīh concurrent, se prévalant d'ailleurs d'une promesse un peu plus ancienne faite par le cadi, réussit à se faire nommer à cet imamat par le sultan Abū Fāris. Il résulta de cette double nomination une situation délicate, et jusqu'à des troubles accompagnés de violences sur la personne du « gouvernemental » ; mais celui-ci, soutenu par l'autorité supérieure, resta seul en place d'abord ; son décès, survenu quelques mois plus tard, fut attribué à un miracle d'aš-Šabībī, dont le fils redevint alors imam sans compétiteur[6]

La succession à une charge de prédicateur à la Grande-Mosquée souleva, vers le même temps, des passions plus vives encore : le

1. Ubbī, *Ikmāl*, V, 3.
2. *Daulatain*, p. 54/99.
3. Burzuli, I, f° 112 a.
4. *Ma'ālim*, IV, 250-1.
5. Du moins dans les mosquées à khotba et les principaux *masājid*.
6. *Ma'ālim*, IV, 215-6.

cadi Aḥmad aṣ-Ṣanhājī assuma de lui-même, provisoirement, les fonctions d'un khatib décédé ; il espérait se faire titulariser par le sultan Abūl-'Abbās. Ayant à effectuer un voyage à la capitale, il lui fallut se faire suppléer pour le prône du vendredi ; mais redoutant, sur le conseil d'amis, de voir son remplaçant le supplanter à titre définitif, il écarta deux concurrents dangereux et fixa son choix sur un personnage jugé moins inquiétant : le chérif 'Abdallah at-Takūdī. Cependant, ce qu'il avait craint arriva, et le chérif se fit bel et bien titulariser par le souverain. Dès lors, ce fut une longue guerre entre les deux hommes de religion : le cadi fit parvenir au monarque une attestation écrite dénonçant la prétendue indignité d'at-Takūdī ; une démarche préalable de ce dernier auprès du sultan conjura l'effet d'une pareille dénonciation ; de dépit, le cadi alla faire sa prière du vendredi dans une mosquée du faubourg. Puis Abū Fāris étant monté sur le trône, ce furent de nouvelles tentatives, longtemps inutiles, du vaincu. Enfin, Ibn 'Arafa, circonvenu par un cheikh kairouanais, intervint auprès du monarque qui destitua le chérif, connu pourtant et apprécié par lui personnellement ; peu après, en compensation, cet ex-khatib fut envoyé comme cadi à Sfax[1].

Ainsi, l'autorité centrale avait en mains la plus grande partie du haut personnel du culte et de l'enseignement, comme elle dominait toute la magistrature laïque et religieuse sur la portion du territoire la plus étroitement soumise au sultan. En dépit de leur opposition fréquente, fonctionnaires religieux — serviteurs de la Loi musulmane — et fonctionnaires laïcs concouraient également, dans les provinces, à créer ou à maintenir, sous l'égide de la capitale, l'unité de l'État. Mais, autour de ces zones, surtout urbaines et villageoises, directement régies, aux beaux jours de la dynastie, par l'administration sultanienne, les tribus continuèrent à jouir à peu près constamment, en matière de justice, de leur organisation autonome, et à obéir, pour ce qui est du droit, à leurs coutumes ancestrales : leurs chefs faisaient probablement, dans certains cas, fonction d'arbitres ou de juges ; mais sans doute la tâche de dire le droit incombait-elle plus fréquemment à des connaisseurs de la

1. *Ma'ālim*, IV, 250-2. Sur d'autres nominations de khatibs à Kairouan, soit par le cadi, soit par le sultan, cf. *ibid.*, I, 26-7, et IV, 93. Cf. aussi une nomination d'imam par le sultan dans *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, pp. 36-7. On peut voir de nombreux exemples de nominations sultaniennes d'imams-khatibs dans *Daulatain*, *passim*.

coutume, tel ce *farīḍ*, des Maḥāmīd de la Djefara, qu'at-Tijānī considère comme une sorte de mufti sans textes de lois[1].

Le régime juridico-religieux était, pouvons-nous dire, intimement lié à la politique : s'il la conditionnait de bien des manières, il est juste de reconnaître aussi qu'elle tendait toujours, et réussissait très souvent, à l'asservir.

1. Tijānī, *Voyage*, II, 114.

CHAPITRE X

LA STRUCTURE SOCIALE ET ÉCONOMIQUE

I. *Éléments de la société musulmane*

Au sein de la population répartie sur le territoire ḥafṣide, nous avons décelé déjà et mis en relief, dans la Deuxième Partie de cet ouvrage, des différences fondamentales de langue et de religion : oppositions entre arabophones et berbérophones, entre orthodoxes, hérétiques et non-musulmans. Les orthodoxes arabophones — et ici le premier de ces termes englobe les mālikites momentanément ralliés à la doctine almohade — étaient les plus nombreux et les plus puissants, les maîtres exclusifs de l'État. Ils peuplaient la plupart des villes et constituaient la majorité des tribus. Ethniquement, ils descendaient aussi bien des Berbères autochtones, ou de divers groupes allogènes venus s'installer dans l'antiquité ou le haut moyen âge, que des Arabes envahisseurs depuis la première conquête musulmane jusqu'à l'arrivée des B. Sulaim. Mais d'autres différences ou oppositions importantes restent à signaler, fondées sur l'origine, le genre de vie, les classes sociales ; quand nous les aurons passées en revue, il siéra également de dire quelques mots sur le rôle de la femme dans la société.

1. *Apports ethniques nouveaux.* — A l'époque almohade-ḥafṣide des apports ethniques nouveaux ont enrichi le fonds préexistant des populations ifrīqiyennes. L'achèvement de la poussée sulaimide, qui s'opère au XIIIe siècle, affecte avant tout le peuplement nomade. Ce sont, par contre, surtout les sédentaires qui s'accroissent d'éléments immigrés, Marocains, Espagnols, chrétiens convertis, tandis que des noirs s'infiltrent, bien malgré eux, dans les villes comme dans certaines tribus.

La conquête, puis l'occupation almohade avaient amené jusqu'en Berbérie orientale des gens du Maroc. C'étaient princi-

palement des membres des tribus unitariennes, hommes de guerre ou de gouvernement, qui constituèrent pendant longtemps une sorte d'aristocratie militaire[1]. Les Ḥafṣides eux-mêmes, d'ailleurs, en étaient issus ; et leur dynastie, bien que de plus en plus liée à l'Ifrīqiya, mettait volontiers l'accent sur son origine marocaine, parce qu'elle rappelait ainsi son tout premier titre de gloire : les relations de l'ancêtre éponyme avec le Mahdi Ibn Tūmart. A dater du morcellement de l'empire mu'minide, le Maroc n'eut plus à exporter de la même façon ses fonctionnaires ou ses guerriers : ce genre de migration ne continua que de temps à autre, au compte-gouttes, ne concernant que des familles ou des individus isolés. Mais, sous une forme différente, le courant de l'extrême-ouest à l'est de la Berbérie demeure sensible, du XIIIe au XVe siècle, et finit même par s'accentuer : il s'agit alors d'hommes de religion, et surtout, parmi eux, de ces mystiques qui ont réussi à faire triompher le « maraboutisme » à peu près partout en Afrique du Nord[2].

L'immigration espagnole, conséquence de la « Reconquête » chrétienne, avait un volume beaucoup plus considérable. La perte des Baléares et la chute de centres tels que Valence, Játiva, Murcie, Jaën, Cordoue, Séville, dans la première moitié du XIIIe siècle, provoquèrent le départ de nombreux musulmans désireux de vivre en terre d'Islam. Le flot baissa ensuite, sans jamais tarir complètement, pour enfler de nouveau à la fin du XVe siècle, à la disparition de l'État grenadin. Quelques-uns des voyageurs poussaient jusqu'en Orient ; mais la plupart trouvèrent un refuge plus proche en Berbérie. Il leur arrivait d'errer de port en port, de province en province, avant de se fixer dans une résidence définitive. Les cités maritimes étaient naturellement les premières à les accueillir ; c'est chez elles et dans leur voisinage qu'ils s'installèrent le plus souvent. Dans leur pays d'adoption, ils formaient volontiers, du moins au début de leur séjour, des groupes à part, dont peut-être les pouvoirs publics ont parfois reconnu officiellement l'existence : à Bougie[3], vers 1250, un personnage est mentionné comme « le cheikh de la communauté espagnole » *(al-jamā'a al-andalusiyya)*. Il n'est pas impossible que Kairouan ait eu, vers la même époque, un petit quartier andalou[4]. Tunis, bien davantage, et d'une

1. Voir ci-dessus, au chap. VIII.
2. Voir ci-après, au chap. XII, sur ces personnages, et aussi sur le rôle du pèlerinage à La Mecque dans toutes ces migrations méditerranéennes d'Ouest en Est.
3. *'Unwān Dirāya*, p. 171, et ci-dessus, t. I, p. 383.
4. Cf. ci-dessus, t. I, p. 375.

manière beaucoup plus durable, compta, à l'intérieur de ses murs et dans sa banlieue, une population compacte d'immigrés venus de la péninsule : en 1462, c'est principalement en compagnie de membres de la colonie andalouse, demeurés amateurs de leur cuisine traditionnelle, que l'Égyptien 'Abdalbāsiṭ était invité par l'un d'entre eux, grosse notabilité commerciale, à un repas dans les jardins de Ras Tabia[1]

Cependant, si une cohésion, un certain particularisme même se sont manifestés chez ces musulmans espagnols, il ne semble s'être produit chez eux rien de comparable à ce qui devait advenir plus tard, au commencement du XVII[e] siècle, aux Morisques débarqués tout d'un coup en Tunisie[2]. Au moyen âge, ces nouveaux arrivés ne différaient pas autant des autochtones que ce fut le cas par la suite, sous le rapport de la langue, des vêtements, des mœurs ; ils se présentaient par paquets moins denses, échelonnés dans l'espace et le temps ; ils ne peuplèrent point des agglomérations rurales presque complètement à eux seuls. Tout en conservant leurs qualités propres et quelques-uns de leurs usages, sans doute aussi tout en persistant à nourrir quelque fierté en raison de leur origine, ils étaient plus proches des Ifrīqiyens que ne devaient l'être leurs successeurs, et plus aptes à s'assimiler. Ils exerçaient des métiers variés. Les uns, sous les premiers Ḥafṣides, servirent dans l'armée, où ils constituèrent un corps distinct[3]. D'autres, agriculteurs de profession, rénovèrent l'agriculture en appliquant avec zèle leurs méthodes excellentes[4] à proximité des grandes villes, de Tunis notamment, dont la banlieue se couvrit de magnifiques jardins, sultaniens ou privés : le Bardo lui-même ne devait-il pas porter, un peu plus tard, un nom espagnol ? D'autres encore étaient spécialisés dans le bâtiment. D'autres enfin s'adonnaient au commerce ou à diverses sortes d'artisanat ; et il est certain qu'ils ont introduit dans ces deux ordres d'activité des branches ou des procédés nouveaux, comme on le vit plus tard pour la fabrication des chéchias. Cependant, ce qui frappe le plus dans le genre de textes dont nous disposons, c'est le grand nombre et la haute qualité des lettrés espagnols réfugiés en Ifrīqiya : la civilisation ibérique, plus raffinée, plus avancée sur bien des points que celle de la Berbérie, manifestait, principalement dans les belles-lettres,

1. Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 74-5.
2. Sur cette installation des Morisques en Tunisie, voir en dernier lieu G. Marçais, dans *Revue Tunisienne*, 1942, pp. 147-154.
3. Voir au chapitre précédent.
4. *Masālik*, p. 7/110

dans ce que l'on peut appeler la culture générale de l'esprit, son éclatante supériorité. Tandis qu'en matière de droit et de religion, les autochtones demeuraient presque toujours les maîtres, tout ce qui était plus proprement littéraire, allant de la calligraphie et de la grammaire à la rhétorique, à la poésie, à l'histoire, fut longtemps une occasion de succès pour les Espagnols. Leur musique même triomphait.

Ces spécialistes des belles manières et du beau langage, à l'instruction large et solide, parfois écrivains réputés dès avant l'abandon de leur terre natale, souvent aussi descendants de grandes familles, le souverain ḥafṣide ne dédaignait pas de les accepter, voire de les faire venir à sa cour[1]. Plus d'un y fit une carrière brillante ; plus d'un occupa, aux différents degrés de l'administration, et jusqu'aux côtés du monarque, une place enviée. En face de la caste almohade, qui se montrait hostile et tenait à défendre ses privilèges, une sorte de clan andalou, à l'intérieur duquel jalousies et intrigues ne chômaient d'ailleurs point, lutta, jusque vers le milieu du XIVe siècle, pour conserver la faveur sultanienne, dispensatrice de prébendes et d'emplois lucratifs. Par la suite, la différence d'origine avec l'élément local est bien moins sensible : nombre d'autochtones[2], ayant subi l'influence culturelle des Espagnols, avaient pu se substituer à eux, tandis que les Espagnols eux-mêmes, notablement africanisés, avaient perdu beaucoup de la solidarité active habituelle entre compatriotes exilés.

Du pays musulman le plus proche, l'État de Tlemcen, il ne serait guère admissible *a priori* que l'émigration vers la Berbérie orientale eût été tout à fait nulle ; et de fait, on a trace, par les ethniques de plusieurs personnages et quelques biographies, de déplacements dans ce sens. Mais rien ne dénonce un courant tant soit peu large, ni d'une signification sociale déterminée, analogue à celui qui tirait sa source du Maroc. Au contraire même, en ce qui concerne les tribus, c'est d'Est en Ouest qu'au XIIIe siècle le mouvement migratoire, dernière vague sulaimide, tendait à s'effectuer. De l'Orient islamique, c'est en nombre encore plus limité que l'Ifrīqiya ḥafṣide a reçu des apports nouveaux : à peine de-ci de-là quelques individus, marchands ou coureurs d'aventures, tandis que cette

1. On trouvera de nombreux exemples dans *'Unwān Dirāya* et *Berbères*. Sur le foisonnement des lettrés et des grands personnages andalous à la cour d'al-Mustanṣir, cf. notamment *Berbères*, II, 373. Ils devaient être imbus d'un certain sentiment de supériorité ; *ibid.*, II, 349.

2. C'est à cette influence heureuse, ainsi qu'aux relations suivies avec l'Égypte, qu' I. Faḍlallah, *Masālik*, p. 27/131, attribuait les mœurs plus policées des Ifrīqiyens par rapport aux autres Nord-Africains.

même Ifrîqiya laissait certains de ses fils, à l'occasion de voyages d'affaires, d'étude ou de piété, s'installer à demeure et grossir les colonies maghrébines dans les grandes villes du Levant[1].

C'est presque uniquement par une immigration forcée que les néophytes musulmans, anciens chrétiens originaires d'Europe, étaient entrés dans le pays. Nous avons fait déjà maintes allusions au rôle joué par ces convertis dans l'administration sultanienne : c'est à peu près le seul que nous connaissions sûrement ; mais rien n'empêche de penser qu'ils aient eu également une participation importante à d'autres activités. Nous avons marqué aussi que les concubines de musulmans, même si elles demeuraient chrétiennes, concouraient à l'accroissement de la population musulmane par leurs enfants, qui naissaient dans la religion du père obligatoirement.

Enfin, une autre immigration par contrainte était celle des noirs, amenés ou, pour mieux dire, importés du Soudan comme esclaves par des caravanes marchandes. Même musulmans et affranchis, ils continuaient le plus souvent à fournir une main-d'œuvre presque servile ; certains étaient eunuques, et, à ce tirre, gardiens de harem. Ethniquement, ils représentaient un élément beaucoup plus éloigné de la population locale que les chrétiens ou ex-chrétiens venus d'Europe ; mais eux non plus ne se maintenaient pas à l'abri des mélanges : par les femmes principalement, par les négresses occupées à des travaux domestiques et qui avaient les faveurs du maître ou de l'un des fils de la maison, le sang noir pénétrait en bien des familles, jusque dans les cités du Nord. Dans le sud, plus près de sa contrée d'origine, il devait couler dans les veines d'un plus grand nombre encore d'individus[2]. L'Islam d'ailleurs n'enseigne ni ne pratique aucune discrimination à l'encontre des mulâtres, ni des gens de couleur. Quelles ont été les conséquences physiologiques et culturelles de ce métissage, fréquent aussi en d'autres pays musulmans ? Nous ne pouvons, et sans doute personne ne peut-il résoudre avec certitude cette question. Mais du moins faut-il signaler, à titre d'hypothèse et en dehors de toute doctrine préconçue, l'importance historique possible de ce facteur racial.

1. On relèvera comme une curiosité que lors de son arrivée à Calicut, en 1497, Vasco de Gama y aurait trouvé installés « deux Maures, natifs de Tunis en Barbarie. L'un d'eux, nommé Bontaibo (c'est-à-dire vraisemblablement Ben Ṭayyib), savoit parler espagnol » ; Castanheda, *Histoire de l'Inde*, Paris, 1553, p. 34.

2. Léon, III, 249, signale que la plupart des habitants de Ouargla sont des mulâtres, issus de négresses esclaves.

2. *Le nomadisme*. — Les différences d'origine ethnique, anciennes ou récentes, recouvraient en partie, mais en partie seulement, les différences les plus marquées de genre de vie, notamment entre nomades et sédentaires, ou de classe sociale.

Le nomadisme n'est pas l'apanage de certaines races humaines. Issu de conditions géographiques déterminées, particulièrement adapté au désert et à la steppe, il est susceptible toutefois d'avance ou de recul selon les contingences historiques. En Afrique du Nord, ce ne sont pas les Arabes qui l'ont introduit. Dès une haute antiquité, des tribus entières y nomadisaient pour paître leur cheptel ovin et caprin ; et avec la diffusion du dromadaire qui s'est produite sous l'empire romain, des branches berbères ont pratiqué bien avant l'arrivée des premiers Arabes, surtout dans l'Algérie actuelle, le grand nomadisme chamelier[1]. Mais, sous l'Islam, c'est aux XIe et XIIe siècles, par la venue massive d'Orient des Arabes B. Hilāl et B. Sulaim, que ce genre de vie a conquis, pour le conserver jusqu'à une date récente, son rôle de premier plan. L'Ifrīqiya ḥafṣide se présente ainsi, dans la plupart de ses provinces, comme terre de parcours ou de domination des nomades : ils ont refoulé nombre de sédentaires, ils en recouvrent beaucoup d'autres de leur marée, et l'État même, sédentaire par essence et destination, émerge quelquefois avec peine de ce flot dévastateur et menaçant.

C'est en effet leur aspect destructeur qu'il convient avant tout de mettre en lumière, parce qu'il est bien le trait le plus saillant et le plus véridique de leur caractère et de leur activité. Il est indéniable que les bédouins ont fait reculer les cultures, resserré le peuplement urbain et villageois ; l'aire de leurs déplacements ne souffrait plus qu'une population clairsemée ; eux-mêmes exigeaient beaucoup d'espace pour un nombre d'êtres humains relativement peu élevé. Ils ont donc, bouleversant l'économie du pays, ruiné, au fur et à mesure de leur extension vers l'Ouest, plus d'un centre habité, principalement dans la steppe, et plus d'un district agricole qui dans le haut moyen âge était florissant. Mais ce qui est sans doute plus grave encore, c'est que leurs ravages ne se sont pas arrêtés le moins du monde au premier stade de leur conquête : ils ont poursuivi et recommencé, au cours des siècles, leurs terribles déprédations. L'insécurité dont pâtissaient les sédentaires et les

1. Sur cette question, voir en dernier lieu Leschi, *Rome et les nomades du Sahara central*, dans *Travaux de l'Institut de Recherches sahariennes*, Alger, t. I, 1942, pp. 47-62.

voyageurs, l'anarchie politique qui s'est étalée trop souvent, proviennent d'eux pour une large part. Auteurs de récits de voyage, géographes et historiens ont insisté à l'envi sur l'effroi semé par les Arabes nomades d'Ifrīqiya. Dans un recueil de biographies tel que les *Ma'ālim*, dans une vie de saint telle que les *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, leur nom revient fréquemment comme synonyme de désordre et de dévastation ; et on les voit à l'œuvre dans l'existence quotidienne, rebelles envers l'État, irrespectueux des cultures, détrousseurs de caravanes, oppresseurs des campagnes[1] et toujours disposés à donner l'assaut aux cités. Ils font naître et entretiennent de la sorte chez leurs victimes des sentiments de haine et de terreur ; et l'on a l'impression de deux mondes hostiles, qui parviennent difficilement à se maintenir côte à côte, et dont les divergences fondamentales compromettent sans cesse la tranquillité intérieure du territoire.

La réaction citadine contre l'emprise des bédouins et leurs abus s'est manifestée non seulement par l'irritation de la foule (songeons au meurtre de l'insolent Hudāj, chef des Ku'ūb, en 1306), par les résistances et les entreprises des sultans, mais aussi par des fetouas de juristes assimilant ces « Arabes » aux malfaiteurs publics, qu'il est du devoir du prince de châtier, de l'obligation des fidèles de boycotter. Le célèbre imam Ibn 'Arafa et, après lui, toutes les illustrations de son école condamnèrent ces fauteurs de troubles et de « corruption » *(fasād)*, dangereux pour la communauté musulmane ; ils interdirent de leur vendre des armes et tout équipement militaire, ils recommandèrent de ne pas acheter les produits de leurs brigandages. C'est dans le même sens, et pour appuyer la politique gouvernementale à leur égard, que l'historiographe tunisien d'origine berbère Ibn aš-Šammā' a consacré tout un développement de son livre à démontrer la nécessité religieuse de les combattre à main armée. N'y a t-il pas quelque étrange ironie à voir des gens d'Afrique du Nord appeler contre des tribus arabes, au nom de l'Islam, à la guerre sainte ou *jihād?* D'autres fois au contraire, las de lutter et sentant la lutte inutile, les populations sédentaires se soumettaient, l'État se résignait à des concessions substantielles, et les juristes, dans l'intérêt de la paix sociale,

1. D'un chef arabe tripolitain et de ses fils, réputés pour leur cruauté envers les Berbères, Tijānī, *Voyage*, II, 128, écrit : « Ils les font mourir dans les tourments du feu et leur font souffrir d'autres tortures pour les forcer à leur livrer leurs biens cachés ». C'est un cas extrême, mais dans la ligne du banditisme que pratiquaient de trop nombreux bédouins.

conseillaient d'entériner des situations acquises et d'accorder l'amnistie[1].

Même lorsqu'ils n'allaient pas jusque-là, le gouvernement sultanien et les seigneurs des cités autonomes avaient, avec les bédouins, des accommodements multiples, instables, mais constamment repris[2]. Une partie des nomades, force militaire imposante, soutenait ordinairement la cause des autorités établies ; et quand de nouvelles autorités voulaient s'emparer du pouvoir, c'était aussi le plus souvent grâce à l'appui de branches nomades, ou bien rivales des premières, ou bien les mêmes détachées de leur pacte antérieur. Dans ce jeu de bascule qui se répète tant de fois, les nomades ne sont pas tous d'un seul côté, face aux sédentaires : soit qu'ils combattent pour leur propre compte, soit qu'ils agissent pour autrui, leurs tribus s'opposent à leurs tribus, leurs fractions à des fractions sœurs. L'aide qu'ils fournissent ainsi à des chefs sédentaires tantôt crée l'anarchie et tantôt l'atténue. Leur intervention est affaire de politique momentanée, de luttes fratricides entre cheikhs bédouins, d'avantages économiques concédés ou supprimés par les gouvernants, autant que d'inimitiés foncières entre les groupes et de heurts entre les genres de vie. Auxiliaires de l'État, les tribus makhzen jouent un grand rôle dans le recouvrement de l'impôt, et elles bénéficient de larges faveurs. N'est-ce pas au reste l'État lui-même qui, sous les califes almohades, puis tout au début des Ḥafṣides, avait favorisé, voire organisé, l'avance bédouine en Berbérie ? ʿAbdalmu'min et ses successeurs avaient vu dans l'exode de branches nomades d'Ifrīqiya vers le Maroc et l'Espagne le moyen de briser leur cohésion et de recruter des guerriers. Un peu plus tard, l'émir Abū Zakariyā' Ier avait encouragé la progression des B. Sulaim qui, venant s'installer de Tripolitaine au cœur de la Tunisie, rejetaient vers le Constantinois et le Zāb les turbulents Dawāwida[3].

1. Voir notamment I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 253, 359 ; *Maʿālim*, IV, 242-3 ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 226 ; Burzulī, I, f° 93 b, II, f°s 50 a-b, 79 b ; *Miʿyār*, II, 338-9, V, 59, trad. Amar dans *Archives marocaines*, 1908, pp. 295, 457-8 ; Brunschvig, *Ibn aš-Šammāʿ*, p. 209, et ci-dessus, t. I, p. 258.

2. Sur la place des Arabes nomades dans la société maghrébine au moyen âge, voir principalement G. Marçais, *Arabes en Berbérie*, pp. 510-5, 688-734. Sur les rapports des chefs de tribus avec le gouvernement, cf. ci-dessus, au chap. précédent. Il faut renvoyer aussi aux considérations historiques, souvent discutables, développées par E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, 1927, *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1937, et aux remarques moins originales de Maître de la Motte-Capron, *Essai sur le nomadisme*, *Revue Internationale de Sociologie*, 1939, pp. 321-379.

3. *Berbères*, I, 142.

Par ailleurs, entre les bédouins et les populations locales s'instaurait souvent un *modus vivendi* fondé sur la contrainte ou sur l'intérêt mutuel. Pour obtenir quelque assistance, ou simplement pour sauver leurs biens et leur vie, il était devenu habituel aux voyageurs et aux sédentaires de payer aux seigneurs nomades une « taxe de protection » : *ġafar* ou *ḫafāra*. Sous des formes diverses, révélatrices d'une sujétion plus ou moins sévère, plus ou moins continue, que de fois sont attestées des redevances de cet ordre, qui vont jusqu'à une grosse participation aux récoltes ou jusqu'au tribut forfaitaire le plus lourd ! C'est en vain que les Marīnides, lors de leurs deux occupations passagères, ont essayé de supprimer ou de réduire ces sortes de droits dont jouissaient les « Arabes d'Ifrīqiya ». Des villes et des régions entières y étaient soumises : ainsi, au temps d'Ibn Ḫaldūn, Tozeur, Nefta, presque tout le Djérid, où les Mirdās, en retour d'un appui fourni aux maîtres de ces cités, levaient sur les habitants une contribution, « et prenaient dans les terres cultivées de cette province les denrées dont ils avaient besoin[1] ». D'autres exemples ont été et seront donnés dans ce livre de cette emprise abusive, exercée non seulement sur des sédentaires, mais — il faut bien le souligner — par des nomades sur des nomades plus faibles qu'eux.

Un échange de services plus équitable, plus pacifique, s'opérait également. Si les nomades ne se mêlaient que peu des travaux agricoles — sans doute d'autant moins qu'ils étaient plus fiers et plus forts, dédaigneux même, alors, de prêter leurs bras pour la moisson, — leurs déplacements et la possession par eux d'animaux de bât les appelaient à se charger de certains transports ou à convoyer des caravanes ; et de cette façon ils compensaient, dans une mesure qui n'est point négligeable, la gêne que leurs brigandages apportaient au trafic commercial. Ils fournissaient de blé les oasis sahariennes, et ils en ramenaient des dattes vers le Nord[2]. Ils recouraient aux gens des villes ou des villages liés à eux par un accord, pour faire garder leurs grains en des silos sûrs ; et, en contre-partie, ils pouvaient emmener paître les troupeaux des sédentaires avec les leurs. Ainsi, comme par d'autres de ses conséquences, l'élevage auquel ils s'adonnaient n'était pas uniquement une cause de dommages et de conflits : dans les marchés et

1. Par exemple Léon, III, 168, 246.

2. Ce même émir eut beaucoup de mal à entraîner jusqu'à Tlemcen les bédouins arabes qui, accompagnés de leurs familles, étaient venus grossir son armée en Ifrīqiya ; *Berbères*, II, 316. Exemple de la répugnance des nomades aux déplacements inaccoutumés et trop lointains !

les souks, ils vendaient les produits de cet élevage, cuirs et laines, destinés à l'artisanat local et à l'exportation, et ils s'y procuraient, avec les épices, un complément de matières premières et quelques objets manufacturés.

Ce sont essentiellement les nécessités de leur activité pastorale, jointes aux possibilités pratiques de déplacement, qui commandaient leurs migrations saisonnières. Les puissants Arabes nomades chameliers, Dawāwida et Ku'ūb, redoutables à tous en dépit de leurs querelles intestines et de leur fractionnement, effectuaient au XIVe siècle, dans le sens du méridien, des mouvements d'une grande ampleur. Ils oscillaient, les premiers entre le Hodna et le Zāb d'une part, les abords de la Petite-Kabylie et de Constantine d'autre part, les seconds entre le Djérid et la Medjerda, obéissant les uns et les autres au rythme naturel qui incite à passer l'automne et l'hiver dans les oasis et les steppes présahariennes pour remonter au printemps vers les pâturages du Tell. De cette manière, au surplus, ils se trouvaient à la moisson dans les régions à céréales[1], et ils surveillaient, quelques mois plus tard, la cueillette des dattes dans les palmeraies. Il est peu vraisemblable que le pouvoir central ait jamais réussi d'une façon suivie, malgré certains efforts[2], à limiter sérieusement l'aire de leur parcours ; et d'autres nomades ne pouvaient subsister sur une partie de leur territoire qu'avec leur consentement, ou à la saison seulement où eux-mêmes ne s'y rencontraient pas : on a signalé déjà[3] les Mirdās du Djérid, que leurs parents Ku'ūb, pour être à l'aise, contraignaient quelquefois à aller hiverner dans le Sahara.

Au-dessous, en effet, du grand nomadisme qui vient d'être évoqué, et que caractérisent à la fois l'élevage du chameau, les longues migrations et le prestige de la force, toute une gamme de nomadismes de moindre envergure s'échelonnait. Il est difficile de les classer, alors qu'aujourd'hui même, pour ce genre de phénomène, un principe rationnel de division n'est pas encore définitivement adopté[4]. Cependant, pour le XIVe siècle, il n'est probablement pas absurde de distinguer plusieurs types, en se référant à des motifs de discrimination tels que la nature prédominante du cheptel

1. D'où le double avantage (même si, comme il est probable, ils ne participaient pas en personne à la moisson) d'imposer commodément les producteurs et de faire paître dans les chaumes leurs troupeaux.

2. Par exemple sous Abū l-'Abbās, à l'encontre des Dawāwida du Constantinois, refoulés pendant deux ans dans le Sud ; *Berbères*, III, 116, et ci-dessus, t. I, p. 195.

3. Ci-dessus, t. I, p. 317.

4. Voir notamment Capot-Rey, dans *Annales de Géographie*, 1939, pp. 184-190, à propos de Merner, *Das Nomadentum im nordwestlichen Afrika*, Stuttgart, 1937.

et l'habitat, au moins autant qu'à l'importance des déplacements. Ce seraient d'abord, les plus proches des Ku'ūb par leur parenté et leur mode de vie, malgré leurs parcours plus réduits ou moins variés, les tribus sulaimides, B. 'Auf, Dabbāb et rameaux dérivés, qui tenaient les plaines littorales de la Tunisie et de la Tripolitaine. Puis on mentionnerait les Sadwīkiš et les Walhāṣa, des plaines et vallées du Nord constantinois, vigoureux Berbères arabisés, éleveurs principalement de bœufs et de chevaux ; et il faudrait leur adjoindre des populations aussi étroitement subordonnées aux grands nomades que l'était un groupe de Berbères Maranjīṣa dans la steppe de Kairouan. Peut-être aussi devrait-on ranger à leurs côtés une partie au moins des Hawwāra, Berbères arabisés du Haut-Tell tunisien, qui élevaient bœufs, chevaux et moutons. Ensuite viendraient des tribus moutonnières de pays plat, telles que les Arabes Duraid de l'Est constantinois. Il faudrait certainement faire une autre catégorie des « Chaouia » berbères de l'Aurès, éleveurs de moutons : la montagne introduit ici un élément particulier, et sans doute aussi, dans plus d'un cas, s'agissait-il de transhumance plus que de nomadisme proprement dit. Enfin ne conviendrait-il pas de considérer comme soumises à des conditions spéciales d'existence ces tribus arabes qui étaient cantonnées par de puissants rivaux dans le Sud présaharien, ou même refoulées parfois en plein désert : Kirfāḥ du Zāb oriental, Mirdās du Djérid ?

Si une semblable répartition — on n'ose vraiment dire classification — vaut pour le milieu de l'époque ḥafṣide, il doit être clairement entendu qu'elle n'était rien moins que fixe dans le temps. D'une année à l'autre, des facteurs naturels ou humains, variations de pluviométrie, dissensions entre chefs, événements militaires ou politiques, provoquaient souvent des modifications importantes dans l'amplitude et le tracé des parcours et dans la composition même du cheptel ; dans les années de sécheresse, les bêtes dépérissaient, et l'on remontait le plus possible vers le Nord[1]. A la longue, quelquefois brusquement, le genre de vie pouvait en être affecté : la transformation la plus remarquable est celle dont Ibn Ḫaldūn relate plusieurs exemples et qui aboutissait à la sédentarisation d'une tribu ou de quelques-unes de ses fractions[2]. Le processus, s'il s'agit de nomades chameliers, comporte régulièrement les mêmes stades intermédiaires, à chacun desquels l'évolution

1. Il nous est précisé, par exemple, qu'en cas de disette les Dabbāb de l'Ouest tripolitain remontaient jusque dans la région de Kairouan ; *Ma'ālim*, IV, 169.
2. *Berbères*, I, 52-8, 72, 231 ; III, 156 ; et ci-dessus, t. I, pp. 294-7, 316.

d'ailleurs peut s'arrêter : à l'élevage principal du chameau se substitue celui du bœuf, ensuite, à un degré plus bas, celui du mouton, et l'on s'adonne peu à peu à l'agriculture, qui fixe à demi, puis entièrement, au sol ; la tente fait place au gourbi, puis quelquefois à la maison. Cette transformation n'est pas imposée par des forces extérieures conscientes d'appliquer un système ou un plan ; elle ne provient pas davantage de la volonté ou du désir des intéressés : ceux-ci, comme leur entourage, comme leurs semblables en d'autres lieux et à d'autres moments, voient dans le passage au petit nomadisme et à la vie sédentaire une diminution de prestige, une atteinte grave à leur amour-propre collectif ; ils ne s'y résignent qu'avec peine, sous la pression des circonstances, quand ils y sont contraints par un irrémédiable affaiblissement. La coexistence si fréquente dans la même tribu, arabe ou berbère, à quelque distance les uns des autres, de rameaux sédentarisés et de rameaux demeurés nomades n'apporte-t-elle pas un surcroît de preuve à l'inanité de la base ethnique en matière de genre de vie ?

L'opposition, dont il vient d'être traité, entre nomades et sédentaires, l'emporte de beaucoup sur celle qui pouvait se manifester entre sédentaires campagnards et citadins. Sans doute, socialement et politiquement parlant, faut-il mettre assez à part de l'organisme étatique urbanisé les populations sédentaires des grands massifs montagneux, qui vivaient le plus possible à l'écart : Kabylies, Aurès, Nefousa ; et encore conviendrait-il de ne pas négliger certains rapports économiques, voire culturels, et quelques mouvements migratoires entre telle ou telle de ces régions et la ville la plus proche, par exemple Bougie ou Tripoli. Ailleurs l'opposition est beaucoup moindre ; parfois elle est inexistante. Dans les cités-oasis du Sud, et même dans les villes du littoral, le type n'était pas rare du cultivateur demeurant en permanence ou par intervalles dans le centre urbain. Mais surtout les zones rurales habitées par des sédentaires et qui s'étendaient autour ou auprès des villes étaient si étroitement liées à ces dernières en face de la conception bédouine, du danger bédouin, que leur solidarité nécessaire estompait le plus souvent des divergences accessoires. Ainsi s'explique probablement que le grand Ibn Ḫaldūn applique le terme de *ḥaḍar*, d'une manière si incommode au lecteur moderne, tantôt à la vie urbaine, tantôt à la vie sédentaire où qu'elle soit.

3. *Classes et groupes sociaux.* — A envisager maintenant les classes sociales, on rencontre au bas de l'échelle les esclaves, noirs ou blancs, qui ont dans l'Islam un statut particulier. Leur nombre,

que diminuaient sans cesse décès et affranchissements, se renouvelait sans cesse par des apports extérieurs. Très peu de blancs, d'origine chrétienne, demeuraient esclaves s'ils se convertissaient. Peut-être en était-il autrement des nègres qui, devenus musulmans et privés de toute relation avec leur patrie première, devaient s'attacher à la famille de leur maître et à leur nouveau pays. Il est vrai que l'affranchissement, recommandé par la religion et largement pratiqué, n'en faisait pas non plus des isolés ; car les affranchis conservent avec leur « patron » un lien social et juridique de clientèle, presque de parenté ; souvent ils continuent à le servir.

L'esclavage au sens strict ne paraît pas avoir joué un rôle économique considérable dans l'Ifrīqiya ḥafṣide : la main-d'œuvre proprement servile n'était assurément pas indispensable à la production. L'institution était principalement d'ordre domestique, et c'est là, dans le cadre de la famille ou de l'habitation privée, qu'elle exerçait le plus d'effets sociaux. Quant aux affranchis des grands ou du souverain, on ne redira pas une fois de plus quelle brillante carrière administrative s'ouvrait assez aisément devant eux.

A l'autre extrémité, au sommet de la société musulmane, existait-il une noblesse héréditaire ? On sait que l'Islam traditionnel n'en connaît qu'une : celle des « chérifs » ou « chorfa » (*šarīf*, pl. *ašrāf* ou *šurafā'*), descendants, ou prétendus tels, du Prophète Muḥammad par sa fille Fāṭima et son gendre 'Alī. De bonne heure, nombre de ces 'Alides s'étaient répandus dans le Mahgreb extrême et le Maghreb moyen, où leur action civilisatrice et religieuse en faveur de l'orthodoxie a été mise en lumière récemment[1] : le Maroc a été et demeure leur terrre d'élection, où leur réussite politique va, malgré plusieurs siècles d'interruption, d'Idrīs Ier à nos jours. En Ifrīqiya, le califat fāṭimide, au xe siècle, consacre leur triomphe, au nom cette fois d'une hétérodoxie ; mais, un peu plus tard, le šī'isme ayant été rejeté et ses adeptes massacrés, ils ne comptent plus comme puissance et ne jouent plus, sur le plan politique, qu'un rôle effacé.

Cependant, leur prestige moral et religieux n'est pas aboli. Sous le Ḥafṣide al-Mustanṣir, un « cheikh des Almohades » les honorait tout spécialement[2]; mais c'est davantage au xve siècle qu'ils ont été quelque peu remis en vedette par la faveur directe des souverains.

1. Par G. Marçais, dans *Revue Africaine*, 1941, pp. 57-61.
2. *Fārisiyya*, p. 341. I. Ḫaldūn, *Berbères*, II, 463, mentionne la participation du syndic des chorfa à une échauffourée politique à Tunis en 1325 : le fait est exceptionnel.

Cette sollicitude des monarques à leur égard était en liaison évidente avec une recrudescence de ferveur pour la personne du Prophète, avec l'expansion de la fête du Maulid : c'est précisément à l'occasion de cette solennité qu'on signale des dons d'Abū Fāris à leur *mazwār* ou *naqīb*, sorte de syndic ou maréchal de la noblesse, dont la charge subsiste en quelques localités de la Régence encore aujourd'hui[1]. Cadeaux et marques d'honneur attirèrent alors à Tunis, de l'Ouest et de l'Est, vrais et faux chérifs : les aventures de deux Orientaux, qui se disaient chérifs, à la cour de 'Uṯmān, nous sont agréablement contées par l'Égyptien 'Abdalbāsiṭ ; le doute soulevé sur l'origine de ces deux personnages incita le sultan à ordonner une enquête sur l'état civil de tous les chérifs de son royaume : le résultat fut désastreux pour un grand nombre d'intéressés[2].

Une aristocratie de naissance autrement puissante était formée d'un côté par les cheikhs almohades, serviteurs et piliers de l'État, de la même souche que le souverain, d'un autre côté par les chefs des grandes tribus, amis ou ennemis du pouvoir central[3]. Un peu au-dessous, quelquefois à un niveau égal, il faut accorder une place importante aux grandes familles *(buyūtāt)* de notables citadins ou citadinisés, orgueilleuses de l'ancienneté de leur fortune et de leur rang, ralliées à la dynastie régnante dans les villes du Centre et du Nord, plus disposées à la dissidence dans les cités du Sud. D'origine terrienne ou bédouine dans le Sud, elles semblent plutôt avoir constitué ailleurs une sorte de haute ou de moyenne bourgeoisie, qui se dégageait, après quelques générations de succès et d'affinement, avec l'appoint appréciable des Espagnols, des milieux de marchands, de fonctionnaires et de lettrés.

Nous sommes trop mal informés sur les questions d'acquisition et de répartition de la richesse pour juger en quelle mesure elle intervenait comme critère social. Mieux que dans le monde des propriétaires ruraux ou des artisans-négociants des villes, nous apercevons des degrés divers, des couches distinctes, parmi les fonctionnaires comme chez les hommes de religion. Quant à la foule sans cohésion des petites gens de condition libre, qui va du membre anonyme d'une tribu mobile à l'ouvrier-artisan des villes, du khammès ou du berger misérables au soldat de la milice, au portefaix, au mendiant, nous l'entrevoyons à peine chez les

1. A Tunis, Kairouan, Sousse, Sfax et dans le Cap Bon.
2. *Tuḥfat Arīb*, p. 12 ; 'Abdalbāsiṭ, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 77-85 ; Zarkašī, *Bulūġ*, f° 98 a ; *Adilla*, p. 166 ; I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 276.
3. Voir les deux chapitres précédents.

chroniqueurs ; ils mentionnent de temps à autre son aile urbaine, non sans mépris, comme une tourbe agitée *(ġauġā')*, lorsqu'elle se soulève, commet quelques excès sanglants, chasse un détenteur ou un représentant du pouvoir : émeutes rapides de collectivités qu'exaspéraient la famine ou des abus criants. De rares textes juridiques veulent bien aussi se souvenir de ces humbles, à l'occasion des contrats de travail ; mais c'est principalement dans les recueils d'hagiographie qu'ils vivent réellement devant nous, en des scènes concrètes, avec leurs peines, leurs passions, leurs espérances et leur foi[1].

Il serait vain de nier que dans l'immense majorité des cas la situation des individus était étroitement déterminée par celle de leur père, de leurs proches parents. La profession était ordinairement héréditaire et familiale, l'esprit de famille puissant, les préjugés sociaux tenaces et forts : l'homme s'évadait difficilement de son milieu originel. Mais il n'y avait point, en principe ni dans la réalité, sauf pour les castes nobiliaires rappelées ci-dessus, de cloison étanche entre les classes ni entre les métiers. Les bien doués, les habiles et les chanceux pouvaient faire carrière en partant de peu : nous sommes à même de le constater surtout dans l'administration laïque et religieuse. De solides études accessibles à de pauvres gens, une bonne renommée et l'appui de quelque personnage en place ouvraient la porte à des situations enviées, à des magistratures importantes. D'heureuses alliances matrimoniales[2] ou des intrigues de palais permirent aussi à plus d'un de se pousser dans les fonctions publiques ou à la cour. L'élévation sociale pouvait être encore d'une nature différente, due à la seule vénération populaire, à l'écart des honneurs mondains et officiels : ainsi en était-il de la plupart des « marabouts », issus souvent eux-mêmes des couches les plus basses de la nation ou venus obscurément de l'étranger.

Touchant les groupes humains naturels, on ne pourrait affirmer non plus, malgré la lenteur habituelle de l'évolution, une absence totale de changement. La tribu, depuis longtemps, ne représentait plus grand'chose pour bon nombre de citadins de vieille souche, qui ajoutaient ou substituaient à leur ancienne appellation ethnique une autre *nisba* indicatrice seulement d'une localité ou d'une contrée ; mais elle demeurait, pour les autres habitants du

1. Sur des massacres de missionnaires chrétiens par la foule, voir ci-dessus, t. I, p. 456.
2. Cf. notamment *Berbères*, II, 420, 422, 424, 479.

territoire, une pièce maîtresse de leur armature politique et sociale. Si la tribu à laquelle ils se rattachaient par leur naissance jouissait ou avait joui d'une glorieuse réputation, ils en concevaient beaucoup d'orgueil ; et lorsqu'elle était au faîte de sa puissance, principalement chez les bédouins, c'était aussi le moment où ses membres étaient le plus pénétrés de cette solidarité collective ou *'aṣabiyya*[1], qu'Ibn Ḫaldūn a si magistralement analysée en des chapitres entiers des *Prolégomènes*. Cependant, cette 'aṣabiyya, cause et conséquence de la force d'un groupement consanguin, était sujette à décroître avec celle-ci. Des tribus grandissaient, s'affermissaient, puis elles se scindaient en fractions, en sous-fractions, souvent éloignées, parfois farouchement hostiles, parfois menant des genres de vie différents. Certaines de leurs branches s'effritaient, disparaissaient, tandis que d'autres, vigoureuses ou chétives, perduraient. Et il surgissait aussi de temps en temps de nouvelles tribus, qui se disaient formées autour d'un personnage ou de sa descendance, mais dont l'origine était souvent controversée, voire entièrement inconnue des historiens : les Aulād Sa'īd, qui apparaissent soudainement au sud-est de Tunis sous les derniers Ḥafṣides, en sont l'exemple le meilleur.

A l'intérieur des groupes et entre les groupes, que de jalousies, d'animosités sourdes ou aiguës ! Le système biparti des « soffs », si bien connu, si souvent décrit dans la Berbérie moderne, jouait déjà, de toute évidence, au moyen âge. Avec une virulence variable, il opposait fraction à fraction, famille à famille, village à village, quartier à quartier[2]. D'autres rivalités s'exprimaient quelquefois, par exemple entre villes de la côte et de l'intérieur : Bougie et Constantine, Sousse et Kairouan, Gabès et El-Hamma ; entre ces deux dernières l'hostilité était active et déclarée[3] ; ailleurs, c'était plutôt une attitude méfiante ou railleuse dont les conséquences ne doivent pas être exagérées.

Par voie inverse, le soff unissait des éléments distincts, qui, sans

1. Parmi les études consacrées à ce concept sont à signaler celles de F. Gabrieli dans *Atti Accad. Scienze Torino*, 1930, pp. 473-512, et Khemiri, dans *Der Islam*, 1936, pp. 163-188. En réalité il ne s'agit ni d'un véritable « esprit de corps » ni de « racisme » proprement dit.

2. Voir par exemple ci-dessus, t. I, pp. 310, 314-7, pour des villes et des villages orthodoxes du Sahel et du Sud tunisien. Il convient sans doute d'y ajouter, pour Tunis, une vieille hostilité, attestée au XII[e] siècle (I. 'Iḏārī, *Bayān*, I, 323/472), entre les deux faubourgs de Bāb as-Suwaiqa et Bāb al-Jazīra, et, pour Tripoli, les deux soffs des « Cassari » (gens du château ?) et des « Sguzi » (gens des souks ?) qui se disputaient la prédominance à la fin du XV[e] siècle (Marin Sanudo, *Diarii*, t. I, col. 387, et Mas-Latrie *Traités*, p. 256).

3. *Berbères*, III, 123.

lui, fussent restés séparés. Et, d'une manière générale, aux tendances à la dissociation, à l'émiettement, faisaient contrepoids, en dehors même de l'action unificatrice de l'État, des tendances contraires, tout aussi naturelles, au regroupement. Non seulement les tribus adoptaient des individus ou accueillaient en leur sein des fractions étrangères, affaiblies et déchues, mais elles s'associaient souvent entre elles, soit sur pied d'égalité, soit avec prééminence de l'élément le plus fort. Il arrivait que se créât une entente militaire, une sorte de ligue même, entre rameaux apparentés ou non, en vue d'actions communes, surtout dans les moments de grand danger : ce n'était là qu'une formation provisoire, de courte durée. Mais l'alliance permanente, la fédération *(ḥilf)* existait aussi, par exemple, au temps d'Ibn Ḫaldūn, entre les Arabes Ḥakīm et B. ʿAlī du littoral tunisien de l'Est et leurs congénères Kuʿūb de l'intérieur[1]. Plus fréquent sans doute encore était le lien de subordination qui attachait l'un à l'autre des groupes diversement puissants[2]. On pourrait parler de vassalité, de clientèle. Autant et plus que d'homme à homme, c'est bien, semble-t-il, de groupe à groupe, de tribu à tribu, de famille à famille que s'établissait en réalité la hiérarchie sociale des dépendances, en un équilibre sommaire que, dans le détail, les circonstances faisaient varier.

4. *La femme dans la société.* — Il est inutile d'insister ici sur les caractères fondamentaux de la famille musulmane : patriarcat, polygamie, prédominance des mâles et de la parenté masculine, autorité du père, des oncles, du fils aîné, et de plus, dans les classes aisées, inclusion de parents éloignés et de serviteurs. Sans revenir sur ces traits généraux, que savons-nous de la place que, sous les Ḥafṣides, la femme occupait ?

A propos du mariage, dont la question se trouve ainsi posée, nous laisserons de côté ses rites magico-religieux si importants, mais qui ont dû peu évoluer jusqu'au siècle dernier, et nous ne rappellerons pas non plus les dispositions du droit mālikite qui régissent cette matière et qu'observaient les milieux soumis au fiqh. Nous relèverons simplement, pour l'Ifrīqiya ḥafṣide, quelques traits concernant sa formation et sa dissolution.

La fillette risque de souffrir plus que le garçon de la contrainte

1. *Berbères,* I, 156, 158-9. Sur le *ḥilf,* voir G. Marçais, *Arabes en Berbérie,* pp. 241-5, 708.

2. Au XIVe siècle, quelques Arabes Maʿqil, attardés en Ifrīqiya parmi les Kuʿūb (alors que leur grande masse avait émigré vers l'Ouest), leur servent d'intermédiaires pour traiter avec le sultan ou d'autres Arabes (*Berbères,* I, 110) : exemple à la fois de subordination et de demi-fusion au sein d'un groupement plus fort.

matrimoniale *(jabr)* qui s'exerce légalement sur l'impubère, et qui peut l'obliger non seulement à entrer dans les liens d'un mariage précoce, mais encore à le consommer[1]. Dans la Tunisie des XIVe et XVe siècles, la coutume jurisprudentielle était établie que la fille impubère ne pouvait être mariée d'autorité à moins de dix ans d'âge et sans l'aveu du cadi[2] : innovation extrêmement intéressante, que les temps modernes ne paraissent pas avoir respectée.

A Kairouan, les femmes bénéficiaient depuis le haut moyen âge[3], et bénéficient encore à présent, de deux sortes, très voisines, de conventions matrimoniales particulières qui les défendent contre une trop longue absence ou un second mariage de leur mari. Plusieurs actes authentiques de l'époque almohade-ḥafṣide, conservés à la Grande-Mosquée de cette ville[4], nous montrent l'une ou l'autre de ces clauses *(šurūṭ)*, ou les deux à la fois, écrites à part, comme une procuration spéciale du mari, au bas et à la suite du contrat de mariage et à la date de sa confection, l'insertion dans l'acte lui-même étant réprouvée par les docteurs : l'époux remet par avance à l'épouse le droit de se répudier elle-même s'il s'absente pendant une durée indiquée — six mois dans un document, plus de quatre mois dans un autre — ; ailleurs, ou en sus, il l'autorise à répudier la seconde femme qu'il viendrait à épouser.

Le juriste al-Burzulī, fixé momentanément à Kairouan comme fonctionnaire religieux, et que nous retrouverons mal disposé envers les usages de cette cité, n'entendait pas se laisser contraindre de cette manière à la monogamie. Sa femme, probablement kairouanaise, ayant refusé de le suivre à Tunis s'il ne lui donnait pouvoir écrit de répudier toute co-épouse éventuelle, il finit par s'exécuter ; mais, en habile praticien du droit — il se vante lui-même de cette astuce, — il fit rédiger une contre-lettre d'annulation *(rasm istir'ā')*, en prenant la précaution supplémentaire de s'adresser

1. Voir à ce sujet Bousquet, dans *Revue algérienne... de législation*, mai 1942, pp. 25-34. — Un exemple de mariage de fille impubère, avec complications subséquentes, peut se lire dans *Ma'ālim*, IV, 28.

2. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 36.

3. 'Abdalwahhāb, *Bisāṭ al-'Aqīq*, Tunis, 1330 h., p. 23. Le premier calife fāṭimide 'Ubaidallah interdit à tous rédacteurs d'actes d'écrire dans un contrat de mariage de « condition qui comportât un serment entraînant la répudiation » ; Ḫušanī, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya*, éd. tr. Ben Cheneb, Alger, 1915-20, p. 231/325. Plutôt qu'une simple question de forme (voir ici même, un peu plus loin), n'était-ce pas une mesure d'hostilité contre la coutume de Kairouan ? En sens contraire, le Fāṭimide al-Mu'izz devait conseiller à ses sujets la monogamie ; Maqrīzī, *Itti'āẓ al-Ḥunafā'*, éd. Bunz, Leipzig, 1909, p. 61.

4. Archives Grande-Mosquée, 93, nº 12 (an. 599/1203) ; 48, nº 27 (an. 629/1232) ; 50, nº 91 (an. 862/1458). Le second de ces documents est reproduit en fac-similé par Miqdād, *Mufīd as-sanawī*, Tunis, 1354 h., p. 187.

pour les deux actes aux mêmes notaires-témoins. Plus tard, effectivement, il prit une seconde épouse ; et c'est en vain que la première exhiba son titre sans valeur[1].

L'examen d'une quinzaine de contrats de mariage kairouanais[2] datant de la période almohade ou du règne d'Abū Zakariyā' Ier permet d'affirmer que, dans le corps même du texte, les stipulations médiévales ne différaient pas essentiellement de celles d'aujourd'hui. Le douaire légal ou *ṣadāq*, obligatoirement consenti par le mari à l'épouse, variait beaucoup selon la condition sociale des parties et l'état de la femme, vierge ou déflorée : il s'élève ainsi de quatre dinars pour une femme déjà répudiée deux fois à cent soixante dinars pour une orpheline qui avait conservé sa virginité ; il peut comprendre, en outre, pour des vierges favorisées, quelques femmes esclaves et quelques têtes de bétail, des qafīz de blé et d'orge, des maṭar d'huile ; un de nos documents y ajoute un coffret de parfums et un plateau *(baṭāna)* de dattes. Dans les milieux princiers, les chiffres étaient naturellement beaucoup plus élevés ; mais c'est tout de même comme exceptionnel qu'est mentionné un douaire de douze mille dinars d'or et trente femmes esclaves pour le mariage du sultan Abū Isḥāq II avec la fille du puissant Ibn Tafrāgīn[3]. La partie du ṣadāq exigible avant la consommation du mariage n'atteint jamais, dans les contrats kairouanais, la moitié de la somme fixée en numéraire, et s'abaisse parfois jusqu'au cinquième ou au sixième de son montant, ce qui la fait varier de un à soixante dinars. Les choses se passaient sans doute d'une manière analogue dans les autres cités. Léon devait noter plus tard une exception remarquable : à Touggourt les filles étaient dotées, comme en Europe, par leurs parents[4].

A Tunis, au XIVe siècle, le trousseau *(šiwār)* de la mariée était probablement fourni par la famille de celle-ci[5] : il en est de même actuellement dans la capitale et en d'autres villes de la Régence, mais non dans la région de Sfax ni chez les bédouins[6]. Il peut y avoir eu à ce sujet, au cours des temps, des changements qu'il

1. Burzulī, II, fo 27 b. — Sur la participation des juristes officiels au mariage et sur sa publicité, cf. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 50, et ci-dessus, p. 135.
2. Archives Grande Mosquée, 48 à 50 et 93 (je me propose de les publier).
3. *Adilla*, p. 143.
4. Léon, III, 246. — Tijānī, *Voyage*, II, 112, affirme que les Gumrāsin, Berbères ḫārijites du Sud tunisien, pratiquaient l'exhérédation des filles, ce qui préfigure la coutume kabyle des temps modernes, contraire à l'Islam.
5. Ubbī, *Ikmāl*, V, 411.
6. H. de Montety, *Le mariage musulman en Tunisie*, Tunis-Paris, 1941, p. 53 et *passim*. — Sur les rites actuels du mariage dans le Sud, voir également Renon, *Le mariage*, Collection « *Le Bled* », Tunis.

serait utile de connaître. Une indication minime en apparence, qu'un juriste de cette même époque nous donne en passant, mérite de retenir notre attention : à Tunis, dans le mobilier d'un ménage, les ustensiles de cuivre appartenaient à la femme ou au mari selon les milieux sociaux qui se conformaient les uns à la coutume espagnole, les autres à la vieille coutume citadine du pays[1]. Bel exemple d'apport d'usages matrimoniaux par des immigrés qui se jugeaient culturellement supérieurs !

Sur la pratique du divorce, nous retiendrons les informations suivantes, sont les deux premières concernent la Tunisie des alentours de 1400. Al-Burzulī se plaint de la facilité avec laquelle certains « fuqahā' ignorants de la campagne » autorisaient — contre consultation payante — la reprise de l'épouse chassée par répudiation triple. Un autre mufti de l'école d'Ibn 'Arafa, approuvé par ce maître, interdisait le remariage d'une divorcée avec l'homme qui l'avait poussée au divorce, le cas étant, paraît-il, fréquent[2]. Une centaine d'années plus tard, Léon signalait qu'en Petite-Kabylie les femmes, assez souvent, s'enfuyaient de chez leur mari auprès d'un autre homme, dans une autre montagne : de là naissaient des conflits armés[3].

Ni la licéité du concubinage avec les esclaves ni la polygamie n'ont empêché la prostitution de fleurir, du moins dans une grande ville comme Tunis. Il y vivait des femmes publiques et des invertis de profession ; Léon affirme en outre que la misère y incitait les femmes du peuple à se livrer à bas prix, et que la sodomie y était pratiquée fréquemment sur les enfants. Le même auteur signale, comme on le connaît aujourd'hui, le dévergondage des filles avant le mariage dans certaines tribus pastorales de Berbérie que l'Islam a imparfaitement pénétrées[4]. Ailleurs, nous l'avons vu, la virginité avait sa valeur ; et il serait bien difficile de formuler une appréciation générale sur la vertu des femmes mariées. Il n'est pas sûr que la polygamie ou la vie de harem aient eu une influence déterminante sur leur fidélité. Il est, par contre, très admissible que la séparation des sexes favorise chez l'homme la pédérastie.

Au physique, plus la femme était grosse et grasse, plus on la

1. I. Farḥūn, *Tabṣirat al-Ḥukkām*, éd. 1302 h, II, 66. — Sur la répartition coutumière des frais de contrat et de noces dans la Tunisie ḥafṣide, on a quelques brèves indications chez Ka''āk, dans *al-Jāmi'a*, janvier 1938, p. 221.

2. Burzulī, I, f° 29 b ; Ubbī, *Ikmāl*, VII, 206. Voir une autre espèce dans I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 61. Un cas intéressant de divorce et de remariage princiers, concernant des 'Abdalwādides en Ifrīqiya, est donné dans *Berbères*, III, 453.

3. Léon, III, 192.

4. Léon, I, 120, III, 97, 101, 143.

jugeait belle et plus elle était recherchée. Pour les plaisirs des sens, un manuel ḥafṣide d'érotologie aussi célèbre que le *Rauḍ al-'āṭir* recommande les négresses chaudement. Ce même livre, traçant un portrait de l'épouse modèle, insiste sur son attachement exclusif au foyer, sur sa docilité totale envers son époux[1]. Sans donner aux déclarations contenues dans un ouvrage aussi spécial une portée exagérée — la poésie et la littérature d'*adab* offrent d'autres thèmes, — il y a lieu de croire néanmoins qu'elles sont révélatrices de tendances alors fort répandues : l'idéal que la plupart des maris plaçaient en leur femme était l'assouvissement de leur concupiscence et la soumission à leurs propres désirs. Il est évident, au surplus, que la stérilité féminine était une tare et que, sauf dans les classes aisées, l'époux attendait et exigeait de sa ou de ses compagnes — c'était une des raisons immédiates de la polygamie — une participation effective considérable à une grande variété de travaux.

Même dans les milieux citadins, la femme demeurait le plus souvent illettrée. Les fillettes qui fréquentaient la maison d'une *mu'allima* apprenaient de cette sorte de monitrice à filer et à coudre ; et elle leur enseignait aussi quelques préceptes religieux[2] : leur instruction, d'ordinaire, n'allait pas au-delà. Peut-être seulement quelques filles de lettrés ou de riches apprenaient-elles à domicile le rudiment. La sévérité de l'école juridique d'Ibn 'Arafa, aux XIVe et XVe siècles, interdisant aux femmes de sortir pour assister aux réunions d'étude, aux séances de piété, voire à la prière publique[3], n'était point faite pour encourager leur développement intellectuel et religieux. Si un certain nombre passaient outre à cette défense, surtout dans l'entourage des marabouts, ce n'était sûrement pas dans la bourgeoisie[4].

Il n'est donc pas surprenant que les quelques exemples de femmes lettrées qui se rencontrent au commencement de l'époque ḥafṣide n'aient été qu'une promesse sans lendemain. Nous pourrions négliger la poétesse-servante Ṣāra al-Ḥalabiyya (c'est-à-dire

1. Adorne, p. 201-2 ; Nafzāwī, *Rauḍ al-'āṭir*, Tunis, 7e éd., 1932, pp. 11-12. Voir aussi, contre l'embonpoint excessif des femmes, les pages curieuses du *Madḫal*, II, 63-6.
2. *Manâqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 201.
3. Ubbi, *Ikmāl*, II, 187, III, 37. — Lors de la Fête des Sacrifices, il semble que les Tunisoises poussent des you-you, dans la rue ou du haut de leurs terrasses, sur le passage du cortège sultanien ; Adorne, p. 215.
4. Vers 1420, à Tunis, les femmes se seraient pressées, comme les hommes, aux leçons d'un professeur célèbre ; *Nail*, p. 180, Phénomène aberrant, ou exagération du rapporteur ?

originaire d'Alep), versée en médecine et autres arts, bas bleu qui fit pendant un an les délices d'al-Mustanṣir, puis s'en fut à Grenade et à Fès : brillant météore, aventurière de passage, somme toute étrangère au pays[1]. Plus attachante est la figure d'Umm al-'Alā' Sayyida al-'Abdariyya, venue de Grenade à Tunis avec son père, qui lui fit apprendre, suivant les traditions libérales des musulmans d'Espagne envers le sexe faible, le Coran, la calligraphie et l'histoire ; très pieuse, elle se consacra à l'enseignement des filles, sans réussir à en assurer l'avenir ; elle donnait une partie de ses ressources pour le rachat des captifs ; elle est morte à Tunis en 647/1249[2]. Peu après vivait en cette capitale la poétesse Zainab, de la grande famille lettrée des Tijānī ; et, en ce même XIIIe siècle, Bougie pouvait revendiquer la poétesse 'Ā'iša, fille d'un chérif instruit dans le droit[3]. Avec l'emprise grandissante d'un mālikisme rigoureux, plus rien de ce genre ne nous est ensuite signalé.

Plus on descendait dans l'échelle sociale, à la ville comme à la campagne, plus la femme pouvait librement, dans un certain rayon autour de sa demeure, aller et venir[4] : c'était souvent une nécessité pour son travail. La claustration dans le gynécée, la surveillance stricte et continue, l'indolence oisive n'étaient de mise que dans les familles de grands ou de bourgeois. Mais, quelles qu'aient été les différences de condition, il faut poser que la société agissante dans des branches entières de la vie économique, la société dirigeante au point de vue politique, intellectuel et religieux, c'était essentiellement une société masculine, dont l'élément féminin était presque entièrement exclu.

Assurément, par leur influence personnelle sur des hommes de leur maisonnée, quelques femmes apparentées aux puissants ou vivant auprès d'eux ont pu jouer un rôle actif ; mais bien des fois elles ne servaient elles-mêmes que d'instrument ou d'intermédiaire parmi les intrigues et les ambitions. En 1253, c'est par une sœur d'Abū Isḥāq qu'on aurait ébranlé la confiance de ce prince révolté en son principal partisan. Au siècle suivant, c'est chez une tante paternelle revenant du Pèlerinage, Amatalwāḥid, que l'émir Abū l-'Abbās fils du sultan Abū Bakr réussit à rencontrer, selon ses plans, Aḥmad b. Makkī. A la même époque, Abū Bakr se laissait

1. Kratchkovsky, dans *Al-Andalus*, 1934, pp. 202-3 (où il faut corriger « Casablanca » en « Ville blanche », c'est-à-dire Fès-Djédid).
2. *Takmila*, éd. Codera, pp. 748-9.
3. 'Abdarī, f[os] 137-9 ; *'Unwān Dirāya*, pp. 25-7. Voir aussi, sur ces quatre femmes lettrées, 'Abdalwahhāb, *Šahīrāt at-Tūnusiyyāt*, Tunis, 1934, pp. 71-80.
4. Sur le voile et le costume féminin, voir vers la fin du chapitre suivant.

impressionner par sa nourrice lorsque celle-ci, en des scènes pathétiques, exhibait son sein pour l'attendrir, tandis que son fils aîné Abū Zakariyā', gouverneur de Bougie, écoutait les avis d'une favorite, Umm al-Ḥakam, pour d'importantes nominations[1]. Dans un autre ordre d'idées, deux femmes de la dynastie — c'est un chiffre peu élevé — se sont distinguées par leurs fondations pieuses dans la capitale : 'Aṭf, la mère d'al-Mustanṣir, pour la mosquée et la médersa d'al-Hawā', et une sœur d'Abū Bakr, qui pourrait bien être cette Amatalwāḥid rencontrée il y a un instant, pour la médersa 'Unqiyya[2].

Chez les bédouins, dans des situations particulièrement graves, ce sont les femmes qui vont ensemble, suppliantes, soutenir au dehors les intérêts de la tribu. En 1348, celles des B. Abī l-Lail se rendirent de la sorte auprès des B. Muhalhil et, « en rappelant les liens de parenté qui subsistaient entre les deux peuplades », obtinrent leur alliance, prélude au grand soulèvement arabe qui chassa les Marīnides d'Ifrīqiya. Quarante ans plus tard, c'était au tour des femmes des B. Muhalhil de se présenter au sultan Abū l-'Abbās, « assises dans des palanquins portés par des chameaux, la figure découverte (que l'on note ce trait, qui s'apparente à la mise à nu propitiatoire du sein[3]) et les yeux remplis de larmes », pour qu'il rendît le gouvernement de Tozeur à son fils al-Muntaṣir qui l'avait déjà précédemment exercé[4] : il faut croire que le frère du prince, qui l'avait remplacé à la tête de ce district, avait eu la main lourde sur les bédouins ! Vers le même temps l'épouse du chef des B. Abī l-Lail intervient pour réconcilier son mari avec le sultan par l'entremise du pieux cheikh al-Jadīdī[5]. Des notions magiques sont sous-jacentes à ce rôle des femmes comme conciliatrices dans les guerres et dans les querelles privées[6].

Plus exceptionnelle que ces démarches est l'autorité politique d'une femme ouvertement reconnue dans les tribus : le cas de

1. *Fārisiyya*, p. 381 ; Berbères, II, 342, III, 18, 21.
2. Voir ci-dessus, t. I, p. 350.
3. Il faut évidemment tenir compte de facteurs et de sentiments divers dans l'interprétation précise des gestes de mise à nu et dans la détermination de leur caractère magique. Il s'agit ici, dans l'un et l'autre cas, de suppliantes, mais d'un type assez différent. Sur la nudité apotropaïque des femmes, on trouvera des références et des éléments de comparaison principalement chez Heckenbach, *De nuditate sacra*, Giessen, 1911, pp. 54-5, et, à date récente, chez Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942, pp. 44-50.
4. *Berbères*, III, 33, 114.
5. *Ma'ālim*, IV, 235. Quelques pages plus haut, *ibid.*, IV, 230, on nous montre un caïd de Mahdia qui se fait accompagner de ses femmes pour aller consulter et implorer le même cheikh au sujet d'un parent par alliance que des pirates siciliens avaient enlevé.
6. W. Marçais, *Takroûna*, pp. 252-3.

Šamsī, chez les sédentaires de la Grande-Kabylie, apparaît comme unique en ce temps ; mais probablement, comme nous l'avons supposé[1], sommes-nous ici devant une manifestation proche de ce maraboutisme qui, sur un plan plus proprement religieux, a suscité plus d'une « sainte » en Berbérie et notamment, dans la Tunis ḥafṣide, la fameuse Lalla Mannūbiyya. Les femmes étaient souvent redoutées comme des êtres maléfiques, et l'on pouvait aussi bien croire à leur baraka. Accessibles à ces formes de piété ardentes et simples que le mysticisme populaire avait adoptées, il ne leur était pas impossible de s'attirer la vénération des foules et de s'affranchir quelquefois du même coup, tout en sauvegardant leur dignité, de certaines convenances sociales qui pesaient sur leur sexe terriblement.

Ce n'était point là, toutefois, une solution ordinaire. Presque toutes les femmes avaient leur horizon borné à la famille et, pour les sédentaires, à leur intérieur. Épouses, elles étaient soumises par la loi religieuse, qui s'accordait avec d'antiques mœurs nord-africaines[2], au droit de correction physique dont les maris bénéficiaient ; mais souvent, en revanche, il leur arrivait, contrairement aux vœux des mâles et à l'enseignement même du Coran, de leur désobéir, de les dominer, de leur faire des scènes de jalousie[3]. Cependant, c'est aussi et surtout comme mères qu'en général elles comptaient : c'est comme mères que les concubines acquéraient des droits, que les épouses légitimes se faisaient le plus respecter, que les unes et les autres jouissaient de la plus authentique influence : celle qu'elles exerçaient sur leurs enfants. Les frères et sœurs de même père et de même mère se sentaient habituellement plus liés entre eux que les consanguins, et, dans la famille polygame, ce facteur de rapprochement ou de discorde n'est nullement à sous-estimer. La mère transmet à sa progéniture beaucoup de ses sentiments propres et de ses idées : les premiers ont pour aliments des passions et des goûts individuels, les autres, nécessairement peu personnelles dans une société féminine fermée, sans culture, ne pouvaient être que d'un conservatisme vigilant et étroit[4].

1. Voir au chapitre précédent.

2. Monique, la mère de saint Augustin, n'était pas la seule, à son époque, qui eût à souffrir les emportements de son mari : « Cum matronae multae, quarum viri mansuetiores erant, plagarum vestigia etiam dehonestata facie gererent », *Confessions*, IX, IX, 19. Le droit de correction physique, d'une application très limitée ou nulle dans les hautes classes de la société musulmane, est énoncé dans *Coran*, IV, 38.

3. On en a un exemple amusant dans *Manāqib Sīdī B. ʿArūs*, p. 399.

4. On sait qu'en matière de langage les femmes arabophones, en Afrique du Nord, présentent certaines particularités, notamment des archaïsmes, même phonétiques, en face du parler masculin.

II. *Le statut foncier*

L'économie ifrīqiyenne médiévale reposait avant tout sur une activité agricole et pastorale, dont l'artisanat et le commerce dépendaient étroitement. Or l'agriculture, comme l'élevage, pose la question préalable du statut foncier.

L'auteur du travail moderne le plus considérable qui ait été publié sur la propriété foncière en Algérie n'a pas craint d'affirmer qu'« entre 'Abdalmu'min et les Turcs nous ignorons ce qui s'est passé[1] ». Depuis plus d'un tiers de siècle que cette phrase a été écrite, on ne paraît point s'être soucié de la contredire, même dans les études les plus récentes concernant l'histoire de la propriété immobilière en Berbérie[2]. Sommes-nous condamnés sans remède à une pareille ignorance ? Il ne semble tout de même pas. Mais, à la vérité, si l'on désire aboutir dans ce domaine à quelque résultat positif, il faut renoncer à poser le problème comme on l'a fait trop souvent. Il faut perdre l'habitude de se placer d'emblée sur le plan moderne et utilitaire, c'est-à-dire de ne voir le passé qu'à travers le présent, et de n'envisager dans ce passé que ce qui peut servir à interpréter, voire à justifier, l'état de choses actuel. Il faut aussi cesser de s'hypnotiser sur un certain nombre de questions ou de solutions inhérentes au droit musulman, et qu'une longue lignée de juristes mālikites nous a transmises, parfois imposées. La recherche des réalités historiques s'accommode mal de cette double hypothèque que constituent l'admission sans réserve d'un système juridique trop absolu et la préoccupation dominante des questions d'actualité.

On renoncera donc à la discussion classique et vaine qui consiste à savoir si la Berbérie, et en particulier l'Ifrīqiya, a été conquise de gré ou de force, en vertu d'un traité *(ṣulḥan)* ou par la violence *('anwatan)*, si elle est, en principe, « terre de dîme » ou « terre de *ḫarāj* ». Il serait faux, d'ailleurs, de s'imaginer que les juristes musulmans eux-mêmes ont tous accordé une attention démesurée à ce qui n'était plus et n'avait peut-être jamais été qu'une artificielle dispute d'école. Dans les derniers siècles du moyen âge, s'ils

1. Pouyanne, *La propriété foncière en Algérie*, Paris, 1900, p. 269.
2. Notamment, sauf deux ou trois passages, Pröbster, *Privateigentum und Kollektivismus im mohammedanischen Liegenschaftsrecht insbesondere des Maghrib*, *Islamica*, 1931, pp. 343-511. Une exception cependant est à faire en faveur de G. Marçais qui a étudié utilement l'iqṭā' d'après I. Ḫaldūn (voir plus loin).

sacrifiaient, en général, à une tradition, en confrontant les avis divergents et embarrassés de leurs prédécesseurs sur cette question de la terre de ṣulḥ ou de 'anwa, ils s'abstenaient par contre pour la plupart de prendre une position personnelle dans ce débat idéal, qui n'affectait qu'à titre exceptionnel les solutions à fournir dans des cas concrets. Respectueux des faits et des réalités sociales beaucoup plus qu'on ne le reconnaît d'ordinaire, ces hommes, bien que nourris d'une doctrine rigoureuse, ont su bien souvent s'incliner, lorsqu'il ne s'agissait pas des règles fondamentales de la religion, devant les institutions établies et les situations acquises ; ils ont alors fait céder les exigences de leurs conceptions théoriques devant les notions d'ordre et de tranquillité sociale. Ainsi s'expliquent ces mots d'un juriste ancien de Tlemcen, qui expriment admirablement l'opinion de tous ses confrères les plus éclairés : « Ces terres doivent conserver le statut qu'elles ont eu d'une façon continue dans les derniers siècles et demeurer entre les mains de leur propriétaire actuel *(fī aidī mālihikā)* », à moins que des informations sérieuses ne démontrent qu'il y a eu spoliation[1]. On ne pouvait mieux souligner l'inanité de la question d'origine lointaine au sujet du droit de propriété.

Au surplus, ce droit musulman lui-même, droit officiel des dynasties maghrébines, a toujours eu ses limites d'application. Là où l'autorité gouvernementale ne se faisait pas directement sentir, là où le cadi ne rendait pas la justice ou n'était accepté de la population qu'avec des réticences graves, l'emprise du droit musulman était nulle ou des plus faibles : la coutume autochtone régnait souveraine, et ce n'est que par une fiction déformante que les docteurs mālikites l'intégraient, lorsqu'il leur était nécessaire, dans des catégories juridiques bien délimitées. Là même enfin où le droit musulman était d'une application directe et courante, de combien d'usages locaux n'a-t-il pas eu à s'accommoder ! Et comme il nous est difficile de déterminer, à distance, dans quelle mesure il recouvrait un substrat ancien et ne servait pas simplement de masque à des institutions aberrantes, dont la nature réelle lui échappait !

Compte tenu de ces remarques préliminaires, et à prendre les choses telles qu'elles apparaissent à travers les textes, l'Ifrīqiya ḥafṣide comprenait, de toute évidence, les diverses sortes

1. Jaznā'ī, *Zahrat al-Ās*, éd. tr. Bel, Alger, 1923, p. 5/22 (je rectifie certains termes de la traduction). La restriction relative au cas de spoliation ne jouait même pas toujours.

suivantes, conformes en principe aux conceptions du droit musulman : 1° les terres détenues en toute propriété par des particuliers ; 2° le domaine public, en partie concédé, auquel il y a lieu de joindre les terres « mortes » ; 3° les terres « habous ». Après avoir passé en revue chacun de ces groupes, nous aurons ensuite à nous demander si une catégorie supplémentaire était constituée par les « terres de tribus ».

1. *Immeubles « melk »*. — Le régime de la propriété pleine et entière ou « melk » (*milk*, pl. *amlāk*) est, dans la théorie musulmane, le plus normal, à la fois le plus simple et le plus achevé, « parfait » *(tāmm)* en quelque sorte, avec son droit de libre disposition totale *(kamāl at-taṣarruf = plena in re potestas)* et sa transmission sans entrave par voie d'hérédité. Son existence est attestée sous les Ḥafṣides, aussi bien à la ville qu'à la campagne, pour des immeubles bâtis ou des terrains nus. Nous voudrions pouvoir déterminer si le melk était alors répandu dans les portions urbaines ou suburbaines du territoire plus que dans les districts ruraux, dans la montagne plus que dans la plaine, dans le Tell plus que dans la steppe ou les oasis, dans les régions soustraites à l'autorité du sultan plus que dans les contrées directement soumises au pouvoir central. Il nous est seulement précisé que la majeure partie des terres, dans les « villages d'Ifrīqiya », n'était point *melk*[1]. Et cependant cette forme de détention du sol, ordinairement la plus chère au cœur de l'agriculteur sédentaire et du citadin, reconnue et réglementée dès l'origine par le droit musulman, n'était pas, dans la Berbérie ḥafṣide, une survivance désuète ni une innovation mal adaptée : en dépit de son grignotage par le habous et par les confiscations officielles, l'institution était très vivace, au point que les biens melk ne résultaient pas seulement d'héritages, mais aussi de transformations récentes et continues sur lesquelles il nous faudra revenir prochainement.

Un immeuble, pour être melk, objet d'un droit de propriété privatif, n'est pas nécessairement entre les mains de son légitime propriétaire ou d'une personne dûment autorisées par lui, locataire, fermier ou serviteur : il peut arriver qu'il soit détenu par un occupant, dont l'occupation ne se fonde sur aucun titre véritable, mais se justifie néanmoins en quelque mesure par la bonne foi du bénéficiaire et une certaine durée de jouissance ininterrompue.

1. Burzulī, I, f° 29 a : *bi-anna arāḍiya qurā Ifrīqiyata l-ġālibu ʿalaihā ʿadamu l-milki*

Pareille situation a toujours été très fréquente en pays musulman, favorisée pendant des siècles par les bouleversements politiques successifs, et aussi par la difficulté mal résolue d'administrer une preuve irrécusable en matière de droit de propriété. Ce n'est point ici le lieu d'évoquer la question ardue de l'acte écrit de propriété dans l'histoire du droit musulman, non plus que d'étudier la nature exacte, si controversée de nos jours, et les modalités de la prescription qui joue, à l'encontre du propriétaire *(mālik)*, en faveur du possesseur *(ḥā'iz)* de bonne foi : il y a là un sujet de recherches qui, en dépit d'un certain nombre de travaux sérieux, ne paraît pas encore épuisé. Mais le principe très général que nous devons du moins mettre en relief, c'est que les jurites mālikites se sont efforcés, en vue de maintenir la paix sociale, de sauvegarder le plus possible, par des moyens divers, les droits acquis du possesseur.

Ce principe de la protection de l'occupant de fait, même à l'encontre du vrai propriétaire, trouvait, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, de multiples applications. Une seule nous servira d'exemple. Le contrat d'achat d'un immeuble, dressé en bonne et due forme par un témoin notaire, ne pouvait suffire à l'acheteur pour faire valoir son droit de propriété à l'encontre d'un possesseur de bonne foi ; l'acte d'achat, ne comportant qu'une déclaration des parties enregistrées par le notaire, ne démontrait point la validité du droit de propriété du vendeur, en sorte qu'il incombait ensuite à l'acheteur désireux d'évincer un possesseur de bonne foi de fournir lui-même la preuve de ce droit de propriété du vendeur[1]. On voit combien une telle pratique, sanctionnée par les autorités judiciaires de la Berbérie orientale au XIVe siècle, était favorable au possesseur : la difficulté pour le propriétaire légitime non-occupant de prouver son droit semble avoir été volontairement entretenue par les juristes au profit des occupants effectifs.

Il ne faudrait point toutefois en déduire que le propriétaire évincé n'eût aucun moyen légal de recouvrer son bien : sauf les restrictions importantes que fixaient la doctrine et l'usage[2], il pouvait exercer régulièrement en justice son action en revendica-

1. J. Rāšid al-Qafṣī, *apud* Aḥmad b. al-Ḫūja, *Fetoua* du 13 janvier 1892, conservée au Service foncier de la Direction générale de l'Intérieur, à Tunis.

2. Les juristes, couvrant tous actes de gouvernement, refusaient systématiquement l'enquête sur l'origine des immeubles aliénés par les agents de l'État sur leur patrimoine ou en vertu de leurs fonctions : ainsi les héritiers du ministre I. al-Ḥakīm ne purent obtenir d'Abū l-'Abbās et de ses conseillers juridiques la restitution d'une de leurs propriétés de famille, constituée habous par le chambellan I. Tafrāgīn, lequel avait présidé sous Abū Bakr à la confiscation de ces biens; Wazzānī, *apud* Pröbster, *op. cit.*, pp. 501-2, et ci-dessus, t. I, p. 155

tion *(istiḥqāq)*. Ici encore, parmi les nombreux cas concrets de cette procédure qui nous sont rapportés pour l'époque ḥafṣide dans la littérature juridique arabe, nous nous limiterons à en citer un, parce qu'il illustre d'une façon particulièrement heureuse le sens de l'équité que des juges tunisiens du moyen âge savaient allier au respect des prescriptions théoriques du droit. D'après la loi religieuse, le propriétaire qui est remis en possession de son immeuble occupé précédemment par un possesseur de bonne foi doit être invité à rembourser à ce dernier la valeur des plantations ou des constructions nouvelles qu'il a pu édifier. Conformément à cette stipulation, un propriétaire tunisien de la fin du XIIIe siècle, dont le terrain avait été occupé par un haut fonctionnaire ignorant le vice de sa possession, fut obligé par décision de justice, lorsque son bien lui fut rendu, de restituer au possesseur la valeur des édifices considérables que celui-ci y avait fait élever ; mais cette valeur était ramenée à celle, très réduite, que les matériaux utiles pourraient avoir si les édifices étaient au préalable abattus. Le jugement, attaqué plus tard par l'ancien possesseur, fut confirmé par un autre cadi ; et voici le raisonnement par lequel, à défaut de considérants exprimés par les juges, un auteur postérieur justifie cette solution, empruntée à d'autres cas : « Il est patent que les constructions ordonnées par de hauts fonctionnaires sont faites avec prodigalité ; or (le possesseur) était alors un haut fonctionnaire ; et il n'est pas douteux que, lorsqu'il s'agit de constructions faites avec prodigalité, si le propriétaire du sol était condamné à en verser le prix calculé quand elles sont debout, ce serait le condamner à user de prodigalité, ce qui est défendu par la loi religieuse[1] ».

Dans les litiges, la tâche consistant à déterminer la personne du véritable propriétaire, tâche rendue déjà malaisée par l'insuffisance du système de la preuve, se compliquait encore fréquemment par par suite de la pratique courante de l'indivision *(širkat al-milk)*. Dans une société où la famille, voire la tribu, demeurait un groupe très cohérent, on conçoit que l'indivision entre parents, entre cohéritiers, se soit bien des fois prolongée durant quelques générations. La procédure légale du retrait d'indivision *(šuf'a)* ou même la simple fixation des quotes-parts individuelles pouvait n'intervenir que tardivement, à l'occasion par exemple d'un procès mettant aux prises les copropriétaires entre eux ou avec des tiers.

1. *Maḏīr Darārī*, pp. 110-111.

En vertu d'une jurisprudence tunisienne constante, l'acheteur d'une part indivise d'un bien non partageable en nature ne pouvait contraindre à la vente un copropriétaire plus ancien[1].

Il convient enfin de signaler, à propos du droit de propriété, la multiplicité des problèmes, petits ou gros, que soulevaient les rapports de voisinage entre propriétaires ou occupants d'immeubles contigus. Ces relations étaient particulièrement délicates à la ville, où la promiscuité est plus grande et où, au surplus, le morcellement de la même bâtisse entre plusieurs propriétaires de pièces ou d'appartements distincts aggravait trop souvent les risques de conflit ; mais à la campagne également, chez les sédentaires, des contestations juridiques surgissaient chaque jour de-ci de-là entre voisins, au sujet notamment des servitudes de passage, ou des questions primordiales de bornage et d'irrigation. Là où leur autorité se faisait admettre — dans la plupart des cités et une partie des districts ruraux — les praticiens du droit musulman se trouvaient avoir à résoudre, non plus par exercice théorique, mais dans la réalité de la vie concrète, mille cas variés de ce genre. Qu'ils eussent alors à appliquer seulement les solutions reçues par la doctrine ou par la coutume, en cette matière déjà très élaborée[2], ou à prendre des décisions nouvelles en face de situations imprévues, les juristes ḥafṣides se laissaient guider par le principe, qui avait de tout temps inspiré leurs maîtres et prédécesseurs, de l'interdiction du « préjudice » *(ḍarar)* : le livre entier d'un de leurs disciples et collaborateurs, l'expert-architecte Ibn ar-Rāmī, sur les droits et obligations qui naissent du voisinage, témoigne presque à chaque page de leur attachement à réprimer, avec zèle et scrupule, les manifestations diverses de ce ḍarar, dommage ou trouble apporté par un tiers dans la jouissance légitime d'un bien[3].

2. *Domaine public; concessions foncières.* — Pas plus que pour les terres melk, nous ne savons quelles ont été, sous les Ḥafṣides, l'étendue et la répartition géographique du domaine public[4]. Ce qui accentue davantage encore notre ignorance, c'est que nous sommes incapables de préciser si ce domaine comprenait alors,

1. Burzulī, II, f° 46 a.

2. Difficilement séparable d'ailleurs des usages locatifs, fixés pour la plupart par la coutume du lieu.

3. I. ar-Rāmī, *Kitāb al-I'lān bi-Aḥkām al-Bunyān*, éd. lith. Fès, 1332 h. Voir également *Prolégomènes*, II, 374-5.

4. C'est-à-dire essentiellement du domaine de l'État. Les textes juridiques ḥafṣides ne mettent point l'accent sur les terres communales qui existaient certainement et que, du reste, le droit musulman n'ignore pas.

d'une façon plus particulière, des terres d'une nature physique ou économique définie, telles que pays de forêts ou d'olivettes, mines, carrières ou salines. Des présomptions en ce sens, notamment au sujet de l'exploitation des salines qui paraissent avoir été affermées ou concédées par le gouvernement, ne sont pas suffisantes pour asseoir notre conviction ; et, par ailleurs, il serait imprudent de projeter sans contrôle dans le passé des constatations valables pour une période plus récente de l'histoire de l'Ifrīqiya[1].

En matière de finances, nous avons vu qu'une séparation très nette n'était sans doute pas toujours établie entre le Trésor public et la cassette du souverain. Concernant la propriété foncière, une distinction analogue entre le domaine de l'État et les immeubles privés du sultan paraît avoir été plus clairement perçue : quelques témoignages en font foi[2] ; mais il est bien probable aussi qu'en de nombreuses circonstances, à la faveur de troubles ou par suite d'abus, elle avait tendance à s'obscurcir. Quoi qu'il en soit, l'on comprendra combien l'étendue et la répartition des terres domaniales ont dû varier au cours des siècles, si l'on songe à leur mode le plus habituel d'acquisition ou d'aliénation, et à la fréquence attestée de ces opérations : d'une part la confiscation arbitraire par l'autorité souveraine des biens de particuliers ou de tribus, d'autre part le système des concessions foncières à titre précaire ou définitif.

Dès l'origine, en pays d'Islam, il fut admis que le souverain concédât aux personnes qui avaient rendu ou étaient susceptibles de rendre des services matériels ou moraux à la communauté des croyants des bénéfices consistant dans le droit de lever et de s'approprier l'impôt d'un territoire déterminé, ou dans la jouissance d'une parcelle du domaine public. L'une comme l'autre de ces deux sortes de concessions — fiscale et immobilière — portaient également le nom d'*iqṭā'* (pl. *iqṭā'āt*), c'est-à-dire « détachement » d'une partie des biens fongibles ou des revenus de l'État au profit d'un tiers, ou mieux peut-être « assignation » de bénéfice à tel ou tel[3]. L'Ifrīqiya ḥafṣide a usé largement de ce procédé ; et le terme de

1. Par exemple l'exploitation des forêts et olivettes par une administration domaniale distincte, dite de la *Ġāba*, en Tunisie ; l'Algérie turque avait pareillement la *Kārāsta*.

2. Par exemple, *Berbères*, II, 432, III, 83 (*ḫāliṣat as-sulṭān* = « le domaine privé du sultan »), et sans doute aussi *Manâqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 209.

3. I. Ḫaldūn emploie souvent *ashama* et *ishām* à côté ou au lieu de *aqṭa'a* et *iqṭā'*, dans un sens manifestement analogue ; il s'agit bien d'une « concession de part » ou « assignation de droits » sur le domaine.

ẓahīr (pl. *ẓahā'ir*, *ẓahrāwāt*), qui désignait en général tout diplôme sultanien, s'y appliqua dans un sens particulier, comme déjà sous les califes almohades[1] et encore dans le Maroc moderne, au titre de concession. Les bénéficiaires étaient de trois catégories : en premier lieu, de hauts personnages de la cour et du gouvernement, parmi lesquels on cite expressément les cheikhs militaires almohades ; en second lieu, des pauvres ou des cheikhs religieux ; enfin des personnalités politiques, étrangères aux cadres réguliers de l'administration, et parmi elles le groupe devenu le plus considérable et le plus inquiétant, celui des chefs arabes, dont l'autorité, de gré ou de force, avait su s'imposer à l'État.

Rappelons donc d'abord les concessions foncières, attestées dans la première moitié du XIVe siècle, dont le rapport grossissait sensiblement la solde des « grands cheikhs » et des « petits cheikhs » almohades de la milice ḥafṣide[2]. Il ne s'agissait pas ici, à vrai dire, uniformément de concessions de terres dont le bénéficiaire eût la jouissance directe et retirât les fruits : ces dotations pouvaient aussi prendre la forme de concessions fiscales sur les revenus de propriétés immobilières, et peut-être, comme semble l'admettre Ibn Faḍallah, le profit du cheikh était-il sensiblement le même dans l'un comme dans l'autre cas. De toute façon, la conscience des intéressés ne paraît avoir saisi aucune différence fondamentale de nature entre ces deux types de dotation ; et c'est là un point que l'on ne saurait perdre de vue si l'on veut pénétrer la notion d'iqṭā' et relever l'un des aspects essentiels de la question foncière dans l'histoire de la Berbérie.

Rien n'indique que les quelque soixante à cent vingt hectares concédés à chaque cheikh almohade aient été d'ordinaire d'un seul tenant. La rondeur et la fixité du chiffre, pour chacune des deux catégories mentionnées, incitent à croire le contraire, et à supposer qu'un lot individuel pouvait bien être composé de parcelles dispersées. Les cheikhs, du reste, n'étaient pas astreints à la résidence sur leur domaine ; et ils n'étaient même pas tenus, en vertu d'une jurisprudence constante, d'en prendre personnellement possession, comme il est prescrit en matière de donation. Leur rôle, au contraire, était d'entourer le souverain, de vivre auprès de lui dans sa capitale ou en expédition militaire, mode d'existence qui devait être senti plus encore comme un privilège que comme une obliga-

1. *'Unwān Dirāya*, p. 107. Il faut entendre *ẓahīr* de la même façon, pour l'époque almoravide, dans al-Ḥimyarī, *Rauḍ al-mi'ṭār*, éd. tr. Lévi-Provençal, Leyde, 1938, p. 148/176.
2. Voir ci-dessus, au chap. VIII.

tion. Il en résultait un absentéisme qui est dans la manière traditionnelle des gros propriétaires terriens musulmans : le rendement du sol devait pâtir de cet éloignement du maître, et les cultivateurs — fermiers ou intendants — soignaient fort peu sans doute les intérêts de ces bénéficiaires étrangers au terroir, ou même inconnus.

C'est dans un esprit différent que des concessions foncières étaient attribuées à de pauvres gens (comme fit Abū Bakr en 1335 aux habitants besogneux de Gafsa qu'il venait de conquérir[1]), ou plus souvent à des hommes de religion[2]. Ce n'est plus en compensation d'un service nécessaire, mais, du moins en façade, par don gratuit du monarque, par œuvre pie. Qu'en réalité de pareilles mesures aient eu, dans certains cas, un mobile ou une portée politique, que le gouvernement se soit attaché grâce à elles des éléments de la population utiles par leur nombre ou leur qualité, c'était tant mieux pour les dirigeants habiles qui savaient allier leurs intérêts temporels à un geste méritoire en faveur des déshérités de ce monde ou des serviteurs de la foi ! On observera, au surplus, que ces prolétaires ou ces cheikhs religieux faisaient valoir directement la terre qui leur était concédée, et l'on présumera que, sous l'effort de leurs bras ou sous leur surveillance respectée, le rendement obtenu était convenable : ce pouvait être là, en somme, un moyen de mise en valeur de propriétés incultes ou mal cultivées.

Des motifs politiques plus évidents expliquent d'autres concessions, dont furent gratifiées parfois même des personnages étrangers. Ainsi Abū Zakariyā', venant de vaincre l'émir 'abdalwādide Yaġmurāsin et d'en faire son vassal, en 1242, lui accordait en Ifrīqiya quelques cantons pour y prélever l'impôt ; soixante-quinze ans après, un membre de la même famille, prétendant au trône de Tlemcen, devait obtenir d'un autre Ḥafṣide, Abū Bakr, la promesse de recueillir ce droit ; et Abū Bakr, un peu plus tard, donnait pension et iqṭā' à un prince marīnide qu'il hébergeait à sa cour. Dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, le fidèle cheikh de la tribu chélifienne des B. Tujīn, Muḥammad b. 'Abdalqawī, recevait d'al-Mustanṣir les localités de Maggara et d'Oumache, dans le Hodna et le Zāb ; puis ses neveux B. Ṣāliḥ, sous un autre règne, bénéficièrent d'avantages pareils seulement dans le Constan-

1. *Berbères*, III, 2.
2. Voir tout spécialement *Ma'ālim*, IV, 107.

tinois où ils étaient venus se réfugier[1]. Ibn Ḫaldūn affirme que son trisaïeul, venu d'Espagne, puis son grand-père, eurent de semblables faveurs d'Abū Zakariyā' et d'Abū Ḥafṣ Ier[2]. Il est aussi parfois question d'iqṭā' au profit de certains de ces grands chefs ifrīqiyens qui ont tenu si longtemps les cités du Sud, ou de telle tribu sédentaire qui fournissait des troupes au sultan[3]. Mais l'institution a atteint le maximum de son ampleur et de ses conséquences avec les Arabes nomades, maîtres pratiquement d'une grande partie des campagnes de l'Ifrīqiya[4].

Déjà dans l'empire des Mu'minides, des concessions foncières avaient été consenties à des Hilāliens. Au temps du gouverneur ḥafṣide 'Abdalwāḥid, la ville d'Ebba était possédée en iqṭā' par le chef des Riyāḥides Dawāwida. L'émir Abū Zakariyā', puis son fils al-Mustanṣir accordèrent en Tunisie quelques dotations de ce genre à leurs alliés sulaimides les Ku'ūb. Cependant, ces deux premiers monarques de la dynastie n'usèrent qu'avec une extrême modération d'un procédé appelé à devenir vite dangereux[5]. C'est seulement sous leurs proches successeurs, durant une période de troubles dynastiques et de scissions, que les Ḥafṣides entrèrent délibérément dans cette voie. A l'Ouest, les Dawāwida, qu'al-Mustanṣir avait complètement défaits, exécutèrent un retour offensif, tuèrent dans une rencontre le gouverneur sultanien du Zāb, et s'étalèrent plus que par le passé dans le Sud-Constantinois ; peu après, ils se faisaient reconnaître à titre d'iqṭā', par un souverain qui est peut-être Abū Isḥāq Ier, toutes leurs conquêtes et les villes de Msila, Maggara, Ngaous[6]. A l'Est, Abū Ḥafṣ, pour rétablir le calme dans son royaume et remercier les Ku'ūb de l'avoir soutenu dans sa lutte pour le pouvoir, leur concédait pour la première fois de nombreuses cités[7].

Avec des avances et des reculs, ce système devait durer. Ibn al-Liḥyānī annula, au moins en partie, les concessions foncières

1. *Berbères*, II, 318, 356, 444, 470, IV, 10-12. On notera que l'iqṭā' se justifie ici, indépendamment de raisons de politique générale, par des services militaires : il rejoint en cela celui dont bénéficiaient les cheikhs almohades.

2. *Prolégomènes*, I, XV et XVII.

3. *Berbères*, I, 280, II, 59, 432, III, 148.

4. Sur l'iqṭā' au profit des Arabes en Afrique du Nord, voir G. Marçais, *Arabes en Berbérie*, pp. 245-253, et *passim*.

5. *Berbères*, I, 73, 139-140, 143, IV, 260.

6. *Berbères*, I, 75, III, 277 ; *Fârisiyya*, p. 349 ; *Daulatain*, p. 33/60 ; G. Marçais, *op. cit.*, pp. 425, 429.

7. *Berbères*, I, 396. Dès 676/1277-78, par conséquent sous al-Wāṯiq, le chef des Dabbāb, Murġim b. Ṣābir, avait obtenu « du souverain un édit qui lui conférait l'administration exclusive du bourg de Zanzur » ; Tijānī, *Voyage*, II, 131.

faites aux bédouins[1]. Puis on se rappelle comment, à deux reprises, la prétention des Marīnides, maîtres momentanés de la Berbérie orientale, d'y diminuer les droits des Arabes provoqua la révolte de ces derniers et l'expulsion des intrus : Abū l-Ḥasan, qui avait commencé de supprimer les iqṭā' dont les nomades avaient la jouissance, finit par concéder à certains d'entre eux, après sa défaite de Kairouan, « plusieurs villes et territoires qui ne leur avaient jamais appartenu jusqu'alors ». Sous le Ḥafṣide Abū Isḥāq II, ce fut bien pis : « Les Arabes mirent le gouvernement dans la nécessité de leur concéder en iqṭā' » des districts entiers[2]. Abū l-'Abbās, ensuite[3], ainsi que ses successeurs, ne parvinrent qu'avec peine à limiter les applications et à réduire les effets d'une formule qui, destinée en principe à récompenser des tribus-makhzen, n'aboutissait trop souvent qu'à consacrer en droit des faits abusifs.

Il est évident que lorsque la concession portait sur des villes, ce sont les impôts levés sur les habitants qui étaient en cause, et non le sol à proprement parler. Dans les campagnes, également, l'iqṭā' consenti aux bédouins était fréquemment d'ordre fiscal : ses détenteurs étaient autorisés par le gouvernement à percevoir à leur profit les contributions des sédentaires, et même parfois celles de tribus nomades moins puissantes qu'eux ; ailleurs, il pouvait s'agir de terres de parcours, de pâturages, ou encore de domaines agricoles indirectement exploités. Les concessionnaires arabes étaient-ils des individus ou des groupes ? Probablement l'un et l'autre à la fois, en ce sens que les cheikhs et leurs tribus s'identifiaient aux yeux de tous : les termes mêmes du diplôme de concession devaient importer peu à cet égard, et la répartition des avantages à l'intérieur des fractions bédouines s'opérait certainement selon les normes coutumières, inconnues de nous, qui régissaient chez elles le partage des divers biens.

Un problème plus général, qui concerne tous les iqṭā' et touche à leur nature juridique, est celui de leur durée. Les théoriciens soulignaient toujours leur précarité. On les considérait comme la contrepartie temporaire d'un service rendu ou à rendre : sauf spécification contraire ou renouvellement, ils auraient dû faire retour à l'État, soit à la cessation du service prévu, soit au décès du souverain constituant ou du bénéficiaire. Dans la réalité, il

1. *Daulatain*, p. 50/92.
2. *Berbères*, I, 149, 150, III, 31, 83, 85.
3. Ce sultan énergique dut supprimer les « dons » qui s'ajoutaient encore aux iqṭā' ; *Berbères*, III, 114.

en était tout autrement : sans doute les biens concédés aux cheikhs almohades, vivant à la cour, étaient-ils plus facilement repris et redistribués, quand il y avait lieu ; mais l'État se montrait d'ordinaire plus circonspect à l'égard des chefs nomades ou des hommes de religion. Le renouvellement régulier de leurs titres ne devait pas être toujours exigé ; à plus forte raison était-il malaisé de les supprimer. Est significative la déclaration d'Ibn al-Liḥyānī, lorsqu'il annula des concessions faites par ses prédécesseurs aux bédouins : « N'est pas valable le don d'une chose dont le donateur ignore la valeur ». Ce « don » *('aṭā')* peut et doit s'entendre d'une donation en usufruit *(manfa'a)* ; boutade ou non, cette réflexion d'un monarque versé dans le droit montre qu'il ne se sentait pas tout à fait libre d'opérer une reprise sans se justifier.

Aussi l'iqṭā', en de nombreux cas, était-il pratiquement héréditaire. Bien plus, il tendait à devenir une pleine et entière propriété. Les juristes protestaient, à chaque occasion, contre cette tendance. Même après une longue détention, ils refusaient aux *arbāb aẓ-ẓahīr*, c'est-à-dire aux bénéficiaires ou à leurs successeurs, le droit de disposer de leur terre comme d'un bien melk : ils leur interdisaient notamment de la constituer habous, rappelant que, d'après la doctrine, la nue-propriété *(raqaba)* demeurait indéfiniment entre les mains du souverain[1]. Cette opposition de principe, qui pouvait se traduire par des décisions judiciaires dans les districts soumis à la justice des cadis, y entravait dans une certaine mesure l'évolution vers l'appropriation définitive du sol ; ailleurs, ses effets devaient être peu opérants[2].

Il faut rattacher à l'iqṭā', comme moyen de morcellement et d'aliénation du domaine public, la « revivification des terres mortes *(iḥyā' al-mawāt)*. Un hadith enseigne : « Qui vivifie une terre se l'approprie ». Les divers rites orthodoxes ont apporté des restrictions à cet adage, et des auteurs ont enseigné que l'autorisation préalable du souverain était obligatoire, employant même à ce sujet le terme d'iqṭā'. L'opinion mālikite dominante n'exige cette permission officielle que dans les pays conquis par la force et pour les lieux voisins des centres cultivés et habités. Non loin de Kairouan, dans la deuxième moitié du XIVe siècle, on nous raconte que le célèbre cheikh religieux 'Abdillah *(sic)* aš-Šabīb

1. Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, 206 ; *Archives marocaines*, 1909, p. 352.
2. Par exemple *'Ibar*, VI, 290/*Berbères*, II, 359, à propos des iqṭā' consentis aux Dawāwida dans le Sud constantinois : *fa-ṣārat milkan lahum*.

fit remettre en culture une terre abandonnée : il n'est alors question d'aucune formalité avec le makhzen ; ce sont les Arabes nomades qui réclament aussitôt une redevance ou « droit de protection » (*ġafar)* aux nouveaux occupants, et ceux-ci, pour n'être pas trop pressurés, recourent à l'intercession du cheikh. Un peu plus tard, le sultan Abū l-'Abbās, de passage à Kairouan, reproche à aš-Šabībī son attitude, cette accointance fâcheuse avec les bédouins : « J'ai entendu dire que tu vas labourer la terre pour les Arabes ». A quoi le cheikh réplique malicieusement : « Que j'aille trouver les Arabes, je ne pourrais faire autrement même si je n'avais point de champ à cultiver, car je défends les gens[1] ». Si le sultan ne pouvait assumer son devoir élémentaire de protection envers ses sujets, qu'osait-il redire au comportement du cheikh ?

3. *Habous ; terres de tribus.* — On pourrait encore considérer, à propos du domaine public, les applications qui lui étaient faites du type de donation appelé « habous ». Mais ce ne serait là qu'un aspect de cette institution très importante, qui a affecté si profondément, dans l'Islam, le statut foncier et contribué beaucoup, à chaque époque, par un mouvement inverse de celui que nous avons signalé à propos de l'iqṭā', à réduire le domaine du melk. Le *waqf* ou, comme on dit de préférence au Maghreb, le « habous » (*ḥubus*, pl. *aḥbās*) est, dans le rite mālikite, une fondation, déclarée presque toujours perpétuelle et à but religieux, dans laquelle le propriétaire (ou le souverain s'il s'agit du domaine public) se dessaisit effectivement, de son vivant, de l'usufruit de biens immobiliers ou mobiliers au profit immédiat ou lointain des pauvres ou d'œuvres pies. Les dévolutaires intermédiaires peuvent être des tiers quelconques et leurs héritiers, dans un ordre fixé par le constituant : procédé commode, non seulement pour assurer des ressources au culte et aux indigents, mais encore — et cette signification est depuis longtemps courante en Afrique du Nord — pour tourner la loi successorale musulmane ou pour prémunir un patrimoine contre les confiscations qu'opéraient volontiers les pouvoirs publics.

L'Ifrīqiya ḥafṣide a fait largement usage du habous. Nous avons relevé déjà l'existence à Tunis, au XVe siècle, d'un « directeur des habous » officiel[2], qui gérait vraisemblablement tout ou partie des habous publics : maisons de prière, et immeubles divers — fonds de terre, habitations, boutiques — dont les revenus servaient à la

1. *Ma'ālim*, IV, 212, 216.
2. Voir ci-dessus, au chap. VIII.

bienfaisance, à l'entretien des mosquées, midhas, médersas, zaouias, et aussi à celui des remparts. Les fragments de registres conservés à la Grande-Mosquée de Kairouan témoignent également, pour cette époque, d'un souci d'ordre et d'organisation. Les habous privés, très nombreux, échappaient évidemment à un contrôle aussi étroit de l'Administration ; celui-ci ne s'exerçait plus qu'en cas de faute manifeste ou de litige, par l'intervention ordinaire des cadis, dont la compétence en cette matière est, du reste, très étendue.

La destination du waqf doit être strictement celle qu'a ordonnée le fondateur : al-Burzulī rapporte que de son temps, à Tunis, comme il était fréquent de voir dépenser les revenus des habous d'une mosquée au profit d'une autre qui en avait un plus grand besoin, certains rigoristes blâmaient une semblable dérogation[1]. Mais surtout la doctrine est unanime à proclamer l'inaliénabilité du waqf : il faut des circonstances exceptionnelles pour que sa vente ou même son échange contre un autre bien soit autorisé ; quelques exemples de vente d'immeubles habous en ruines, avec remploi des fonds, sont attestés à l'époque ḥafṣide[2].

Quant à la location[3] de longue durée, l'école, pendant longtemps, l'avait interdite ; cette défense fut d'abord tournée, à Tunis, par l'autorisation de prolonger les baux de courte durée ; puis la location à long terme elle-même a fait son apparition et les juristes tunisiens de la fin du XIIIe siècle ou du début du XIVe l'ont admise, du moins dans un cas particulier : en échange de frais élevés de construction pris à sa charge, le locataire obtenait un bail de quarante ans ; au XVe siècle, la location de terres habous, à La Malga, se faisait habituellement pour quarante à cinquante ans. Dans tout cela, il s'est agi certainement à l'origine, comme on nous le précise pour Kairouan, d'un moyen d'éviter la vente d'un immeuble habous ruiné ; mais on était appelé à sortir peu à peu de ce cadre étroit, et il est juste de voir dans les pratiques qui viennent d'être signalées l'amorce d'une évolution importante qui finit par autoriser, au XIXe siècle, l'application au habous, dans des conditions de plus en plus larges, du contrat de location perpétuelle

1. Burzulī, I, f° 152 a.

2. I. Nāji, *Commentaire Risāla*, II, 205-6 ; aš-Šāḏulī b. Ṣāliḥ, dans *Majmū' fī Masā'il al-Inzālāt* (recueil de fetouas antérieures à l'Occupation française), Tunis, 1316/1898, p. 7.

3. La location se faisait aux enchères, comme aujourd'hui. Les juristes interdisaient que ces enchères eussent lieu dans les mosquées ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 245.

(quasi-aliénation ramenant presque au melk) appelé « enzel » *(inzāl)*[1].

Resterait maintenant l'épineuse question des « terres de tribus ». Le problème est fort délicat. On sait combien, depuis l'Occupation française de l'Algérie, puis de la Tunisie, la nature juridique des terres détenues par les tribus a donné lieu à de vives controverses, auxquelles les pouvoirs publics étaient directement intéressés. Bien que l'objet de leur étude fût accessible à leurs regards, les auteurs, même les plus impartiaux, ont eu grand mal à interpréter les faits, et l'on ne peut affirmer que les observateurs les plus attentifs ni les meilleurs juristes y aient toujours parfaitement réussi[2]

A plus forte raison serait-il présomptueux de prétendre atteindre la vérité en cette matière pour une période de l'histoire révolue. Songeons, au surplus, que les textes susceptibles en principe de nous éclairer sont écrits par des hommes imbus des conceptions du droit musulman, et qui y ramènent tous les phénomènes juridiques et sociaux. Certes, il n'est pas inutile de connaître leur opinion, puisqu'elle représente, sur un ordre de réalités auquel nous n'accédons guère, la position prise par le makhzen, le point de vue de tout ce monde de juristes et d'administrateurs qui constituaient l'armature de l'État. Pour eux, presque nécessairement, les terres de tribus entrent dans l'une des trois catégories classiques : melk, habous, iqṭā', et de préférence dans cette dernière, la plus favorable aux intérêts gouvernementaux. La théorie, elle aussi classique, de l'indivision, appliquée valablement par ailleurs d'une façon courante en Berbérie, leur fournissait le moyen de rendre compte, en apparence tout au moins, du caractère collectif qu'une tenure pouvait recéler. Pour nous, nous soupçonnons que dans certains cas il s'agissait vraisemblablement d'autre chose que de ces notions familières au fiqh[3] : à l'intérieur de plus d'un groupe, la pensée juridique et la pratique sociale, ressortissant beaucoup plus

1. I. Nājī, *loc. cit.*; Burzulī, II, fº 214 a ; Yaḥyā al-Ḥaṭṭāb, dans *Majmū'* cité ci-dessus, pp. 25-6 ; *Maṭli' Darārī*, p. 127. — L'évolution devait être parachevée sous l'Occupation française par le droit donné au débi-enzéliste de racheter l'enzel ; voir, pour cette dernière période, A. Scemla, *Le contrat d'enzel en droit tunisien*, Paris, 1935.

2. Voir les travaux, cités ci-dessus, de Pouyanne et de Pröbster, et aussi Sultan, *Essai sur la politique foncière en Tunisie*, Paris, 1930, pp. 233-291. Plus récemment, le décret beylical du 30 décembre 1935 énonce : « Est présumée terre collective la terre sur laquelle aucun des membres de la tribu qui en jouit collectivement ne peut justifier juridiquement, par les modes du droit commun, avoir droit, en vertu d'une copropriété héréditaire, à une quote-part distinctive, privative ou indivise » ; voir Housset, *Le statut des terres collectives... en Tunisie*, Paris, 1939.

3. Pour l'époque contemporaine, Monchicourt, président de la Commission de délimitation des terres collectives des Zlass et bon connaisseur, affirmait, dans un

à la coutume qu'à la Loi musulmane, ne devaient être réductibles à celle-ci que vues du dehors, au prix d'une assimilation forcée. Le régime fiscal publiquement avoué ne vient-il pas montrer à propos des terres — et point seulement des terres de tribus — qu'il y aurait au minimum quelque artifice à vouloir tout accommoder au système traditionnel du droit musulman ?

4. *Impôts fonciers.* — Quels étaient donc les impôts fonciers que l'État ḥafṣide s'efforçait de percevoir, ou dont il faisait abandon officiellement à des tiers ? Dans un acte par lequel il habouse au profit d'un personnage religieux un grand domaine de la région de Kairouan[1], al-Mustanṣir énumère les quatre éléments suivants, cédés avec le sol, et qui désignent manifestement des impôts : *a'šār*, *aḥkār*, *waẓā'if*, *lawāzim*, pluriels de *'ušr*, *ḥukr*, *waẓīfa*, *lāzima*. Que faut-il entendre par chacun d'eux ?

Le *'ušr* ou « achour » était la dîme canonique perçue, d'une manière très générale, sur la plupart des cultures et sur toutes les sortes de terres. Calculée en principe sur la récolte, elle n'était probablement pas encore, comme dans les temps modernes, calculée en fait sur la surface cultivée ; nous ignorons si on la payait déjà, selon les provinces, en nature ou en argent[2]. Ce n'était, au vrai, qu'une partie de la *zakāt*, dont la prescription a sa source dans le Coran, et qui, outre les produits du sol, frappait, d'après un barème minutieusement fixé par la tradition et par les docteurs, le bétail et les métaux précieux[3] ; il est peu probable que pour ces deux dernières matières imposables, les règles du fiqh aient été d'ordinaire, en Afrique du Nord, fidèlement observées[4].

Le *ḥukr* ou « hokor » se retrouve, associé le plus souvent à l'achour, dans quelques autres textes ḥafṣides : par exemple dans les *Ma'ālim al-Īmān*[5], comme dans un ẓahīr de concession foncière émané de la chancellerie d'Abū l-Baqā' en 1309[6], et dans un diplôme

rapport à l'Administration daté de juin 1910, que certains habous de la steppe tunisienne n'étaient que des fictions masquant la jouissance de terres collectives par des fractions de tribus.

1. *Ruznāma tūnusiyya*, 6e année, 1324 h., pp. 58-9.

2. Sur la base du calcul à l'époque ḥafṣide, voir page suivante, n. 1. Pour les temps modernes, cf. Barthès, *Les impôts arabes en Tunisie*, Alger, 1923, p. 97.

3. D'où parfois, dans nos textes, la mention côte à côte de la *zakāt* et du *'ušr*.

4. La non-perception de l'impôt sur le capital-espèces est habituelle dans les États musulmans ; l'explication avancée à ce sujet par Colin (*Hespéris*, 1944, p. 74), qui a recours à la notion de lutte des classes, me paraît appeler de sérieuses réserves, pour séduisante qu'elle soit.

5. *Ma'ālim*, IV, 38, 118 ; et aussi II, 31.

6. Alarcón y Linares, *Documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid-Grenade, 1940, p. 278 (où il faut manifestement lire *ḥukrihā* au lieu de *ḥukmihā*).

kairouanais inédit qui date, semble-t-il, du siècle suivant[1]. Le plus grand juriste tunisien du XIVe siècle, Ibn 'Arafa, déclarait licites sans contestation possible les impôts fonciers dits *ḥukr* et *jazā'*. « Le jazā', dit-il en substance, est payable à des époques fixes, pour les terres une fois qu'elles ont été vivifiées, au bait al-māl qui doit le dépenser dans l'intérêt de la collectivité ; le ḥukr est un impôt affectant chaque marji'[2] et moins élevé que le jazā'. D'après le droit coutumier, le détenteur de terre ḥukr ne peut y créer aucune plantation, ni aucune construction : s'il désire la convertir en terre jazā', il n'a qu'à payer tout de suite une somme déterminée par l'usage et à élever le ḥukr au chiffre du jazā' ». Quant à la terre grevée de jazā', « il est constant, précisera son élève al-Burzulī, qu'elle peut faire l'objet d'une appropriation privée et peut être donnée en dot (entendez : douaire matrimonial) ; beaucoup de ces terres ont été constituées habous ; la jurisprudence a confirmé ces habous[3] ».

La licéité, soulignée par le maître, du prélèvement de ces contributions peut s'expliquer par l'idée d'une concession initiale compensée par le paiement d'une redevance mi-loyer mi-impôt. Sans doute, à de certains moments, y eut-il réellement des faits de ce genre concernant les terres ainsi grevées : que l'on songe au ḥukr égyptien et au jazā' ou « gzā » marocain[4], tous deux si proches de l'enzel tunisien moderne ; mais rien ne prouve que l'introduction d'un pareil système dans le droit public et sa généralisation ne proviennent pas d'une fiction commode destinée à masquer quelque abus au bénéfice du Trésor. Moralement aussi le makhzen tirait avantage d'une théorie fiscale qui consacrait ses prétentions à une sorte de droit éminent sur une partie importante du territoire, même sur des biens traités juridiquement comme melk. Il est intéressant de rappeler que peu d'années avant la conquête française, au siècle dernier, le bey de Constantine baptisait « hokor » l'impôt levé, en sus de l'achour, sur les « terres de tribus » et les

1. J'en ai la reproduction photographique due à l'obligeance du cheikh Muḥammad Ṭrād. — Il convient de rapprocher de ces exemples, pour l'éclairer par eux, le passage des *Masālik*, p. 19/123, relatif aux concessions foncières dont bénéficiaient les cheikhs almohades d'Ifrīqiya... *tuḥkaru wa-yakūnu lahum 'ušru mā yaṭlu'u minhā*; ne s'agit-il pas, ici encore, du hokor joint à l'achour ? On remarquera, en outre, que la base de l'achour est la récolte, et non la surface cultivée.

2. Sur cette unité agraire, voir au chap. suivant.

3. Consultation du cheikh Muḥammad an-Naifar, du 3 septembre 1909, conservée au Service foncier de la Direction de l'Intérieur à Tunis. Cf. aussi, sur le *jazā'*, Burzulī, II, f° 85 a.

4. Sur ce dernier au moyen âge on a un texte important dans Jaznā'ī, *Zahrat al-Ās*, éd. tr. Bel, Alger, 1923, p. 21/56-7.

domaines concédés par le beylik[1] : n'était-ce point pour justifier l'institution moderne qu'il se donnait l'air de faire revivre un vieil impôt ifrīqiyen ?

La *waẓīfa* et la *lāzima*, citées ensuite, sont d'une interprétation plus malaisée. Le premier terme, comme celui de *rasm* et d'autres encore — *farīḍa*, *waḍī'a*, *ḍarība* , — est employé ailleurs avec, semble-t-il, le sens générique d'imposition. Peut-être ici prend-il une signification particulière qui nous échappe ; peut-être aussi n'est-il mentionné que pour donner à l'énumération un caractère exhaustif, du type « et toutes taxes, impôts et contributions ». De toute manière, la formule nous laisse entendre qu'en plus des impositions de base, achour et hokor, il en était d'autres qui grevaient ou pouvaient grever le sol ou les revenus fonciers. Qu'une partie au moins de ces impositions ait été reconnue comme arbitraire au regard du droit musulman, c'est ce que paraît impliquer l'usage habituel en Berbérie du mot lāzima : n'était-il pas déjà, comme on l'a signalé dans les temps modernes pour l'Oranie[2], synonyme de *ġarāma* (pl. *ġarā'im*) ou *maġram* (pl. *maġārim*), qu'Ibn Ḫaldūn emploie très souvent pour désigner les impôts levés en bloc sur une tribu ?

Faut-il se demander maintenant si l'appellation classique de ḫarāj doit être appliquée à l'une ou à l'autre de ces impositions ? Ce vocable, que l'on rencontre çà et là, pour l'Afrique du Nord, à date ancienne, et qui réapparaît de temps à autre sous les Turcs, n'est pas non plus tout à fait absent des textes ḥafṣides. On le relève notamment dans at-Tijānī au sujet de Tripoli, et dans six passages du *Kitāb al-'Ibar* relatifs à l'Ifrīqiya ḥafṣide : il y est même question une fois du « bureau *(dīwān)* du ḫarāj »[3]. « Le ḫarāj du sol », dit à propos des faubourgs de Tunis pour le milieu du XIVe siècle, Ibn aš-Šammā'[4]. Al-Burzulī déclare admettre, du point de vue de la religion, le prélèvement du ḫarāj sur les terres tunisiennes de jazā'[5] : est-ce le jazā' lui-même qui constituait à ses yeux le ḫarāj, ou l'une de ces redevances supplémentaires auxquelles

1. Pouyanne, *op. cit.*, p. 265 et *passim ;* Coste, *Les impôts achour et hockor dans le département de Constantine*, Alger, 1911.

2. Pouyanne, *op. cit.*, p. 266.

3. Et trois fois du *qānūn* ou des *qawānīn al-ḫarāj :* s'agit-il des « principes » ou « règlements » du ḫarāj, comme le veut de Slane, ou des « taxes » qui le constituaient ? Cf. Tijānī, *Voyage*, II, 131 ; *'Ibar*, VI, 128, 142, 378, 407, 419, VII, 23-4. *Berbères*, I, 256, 279, III, 72, 130, 154, 225-6. Le *Ta'rīḫ Daulatain*, texte, p. 102, a, sans doute à tort, *ḫarāj* là où la *Tuḥfat Arīb*, p. 15, a *ḫarj*.

4. *Adilla*, p. 130.

5. Burzulī, II, f° 138 b. Le même auteur, II, f° 139 a, refusait par contre de reconnaître la licéité du ḫarāj prélevé, dans le royaume de Grenade, sur les terres *muṭabbala*, contrairement à l'avis d'éminents juristes espagnols ; *Nail*, p. 49.

le diplôme d'al-Mustanṣir faisait allusion ? A la vérité, il ne semble pas que le mot de ḫarāj ait toujours voulu dire, sous les Ḥafṣides, quelque chose de très précis, d'aussi précis que ce que les théoriciens du droit auraient aimé lui faire dire. Nous ignorons si c'était un terme officiel ; peut-être n'était-il usité, dans certains milieux, que pour rattacher une fiscalité positive, née de circonstances diverses, à l'enseignement des docteurs ou, plus simplement, par commodité de langage, pour désigner l'ensemble des impôts fonciers, quels qu'ils fussent, autres que l'achour.

Une imposition curieuse, qui se serait montée à cinq cent mille dirhems par an a frappé, paraît-il, la banlieue de Tunis, pendant un certain temps au XIIIe siècle : l'« impôt des sauterelles » *(mu'addal al-jarād)*, qui aurait été créé à l'instigation d'un fonctionnaire des finances surpris de constater avec quelle aisance les habitants de ce district avaient pu débourser une pareille somme pour combattre une invasion d'acridiens[1].

Bien des fois, d'ailleurs, s'agissant de tribus ou même de districts territoriaux, il y a lieu de penser que l'imposition était globale et forfaitaire, et qu'elle perdait ainsi son caractère proprement foncier pour revêtir celui d'un tribut périodique, marque concrète de sujétion. On a souligné depuis longtemps et à juste titre — la chose est très claire chez Ibn Ḫaldūn[2] — que dans la conscience des populations nord-africaines le consentement de l'impôt aux autorités sultaniennes symbolise la soumission au makhzen. Compter au nombre des tribus *ġārima*, « payant l'impôt », c'est être contraint d'aliéner son indépendance totale et de reconnaître la suprématie de l'État.

Il faut aussi tenir compte, à propos de cette fiscalité, du grand nombre de cas dans lesquels le bénéficiaire direct n'était point l'État, mais des individus ou des groupes. Nous avons vu comment l'iqṭā' entérinait cette pratique ; mais celle-ci a débordé certainement, d'une façon très large, de l'iqṭā'. Il n'était nul besoin de diplômes sultaniens, quand il y avait carence du pouvoir central, pour que des hommes de religion influents, « pauvres de Dieu » en même temps que protecteurs des faibles, perçussent tout naturellement la dîme à leur profit[3] : n'était-ce point, en un sens,

1. *Ma'ālim*, IV, 95-6.
2. Voir en particulier *Prolégomènes*, I, 297 : « Une tribu ne consent jamais à payer des impôts tant qu'elle ne se résigne pas aux humiliations », et tout le chapitre subséquent.
3. Par exemple *Ma'ālim*, IV, 140, 208.

une destination conforme à celle qu'ordonne le Coran ? Le terme de *ṣadaqa*, comme synonyme de zakāt[1], atteste cette origine et cette intention. Cependant, en réalité, surtout lorsque les Arabes bédouins recouvraient des impôts à leur propre bénéfice sur des fractions vaincues, on était souvent en présence d'un fait bien plus considérable qu'une simple opération fiscale : une subordination sociale et politique d'une grande rigueur. Deux exemples remarquables nous en sont fournis, montrant sous quelle forme d'ancienn espopulations berbères étaient assujetties aux envahisseurs.

Les Maranjīṣa, nomades de la steppe tunisienne, étaient tombés sous l'étroite domination des Aulād Abī l-Lail, qui « retiraient de la tribu ainsi conquise de gros impôts, de fortes contributions, de l'argent, des bêtes de somme, des grains et des guerriers. Dans leur lutte avec le gouvernement ḥafṣide, ils se faisaient aider par les cavaliers de cette population ». Quand le sultan Abū l-'Abbās, peu avant 1380, eut arraché les Maranjīṣa à leurs maîtres arabes, ceux-ci perdirent à la fois « leur principale ressource et leur audace », et, ajoute Ibn Ḫaldūn, depuis qu'ils ont eu les ailes coupées de cette façon, ils sont tombés dans un affaiblissement d'où ils ne peuvent plus se relever[2] ».

En Tripolitaine, dans la région de Zanzur, at-Tijānī avait noté, au début du XIVe siècle[3], que « chaque fraction des B. Murĝim avait sous sa dépendance, et eu égard à la situation de son territoire, telle ou telle branche des anciennes tribus berbères du pays. Ils prélèvent sur elles les impôts en échange de la protection qu'ils leur accordent. Il arrive parfois que cette espèce de suzeraineté devient de leur part l'objet d'une vente ordinaire, comme s'il s'agissait d'une propriété quelconque. Les impôts dont ils les frappent sont en raison du nombre d'arbres qu'elles possèdent et de l'étendue du territoire qu'elles occupent. A bien dire, ces diverses tribus ne peuvent pas se dire propriétaires de leurs bois ; c'est tout au plus si elles peuvent être considérées comme en prenant soin et cultivant les terres environnantes pour le compte des Arabes ; chez eux la propriété ne consiste que dans la faculté du travail ». Ces réflexions très pénétrantes demandent à être retenues et méditées. Elles nous incitent à comprendre combien il est difficile,

1. Le *K. al-'Ibar*, VI, 79, 347, VII, 274/*Berbères*, I, 152, III, 7, IV, 261, l'emploie même pour les Arabes nomades envisagés comme contribuables du Trésor.
2. *Berbères*, III, 92, 225-6.
3. Tijānī, *Voyage*, II, 132.

dans cette question complexe et délicate du statut foncier, de discerner à travers l'apparence le réel, ou même d'établir toujours une différenciation certaine dans les faits entre l'impôt versé par un cultivateur possesseur du sol, le loyer que paie un occupant, et la part de récolte qu'abandonne le métayer.

III. *La production: organisation et technique*

1. *Exploitations et contrats ruraux.* — Les divers modes d'exploitation du sol, l'organisation du travail des champs mériteraient une étude approfondie. L'histoire du domaine rural en Berbérie demeure presque entièrement à faire : l'examen systématique des titres de propriété qui subsistent permettrait sans doute de remonter avec sûreté, pour certains districts, jusqu'à la fin du moyen âge, et de projeter ainsi quelque clarté sur l'évolution d'une réalité aussi fondamentale, actuellement par trop mal connue. Qu'est au juste, par exemple, le passé du « henchir » *(hanšīr)*, attesté dans la steppe kairouanaise sous les Ḥafṣides, répandu de nos jours dans le nord, le centre et l'est de la Régence et une partie du Constantinois ? L'origine du terme est inconnue ; il paraît avoir eu précédemment le sens de « ruines antiques », seul vivant aujourd'hui dans le centre du Constantinois.

L'agriculture, pratiquée à peine çà et là par les nomades, qui sèment parfois un peu de grain, était partout, hors des villes, l'occupation essentielle des sédentaires[1]. Prenait-elle, de préférence, chez ces derniers, l'aspect de la petite ou de la grande exploitation ? Il n'apparaît pas, à travers nos textes narratifs ou juridiques, que les « latifundia » aient été la règle générale ou aient tendu alors à le devenir. Seuls, semble-t-il, possédaient de vastes domaines le souverain et ces émirs locaux du Sud dont les tentatives d'indépendance ont été précédemment exposées : la très grande propriété rurale devait être liée à l'exercice du pouvoir politique, mais elle n'était sans doute pas un phénomène prédominant pour l'ensemble des terroirs de l'Ifrīqiya. L'extension du maraboutisme et des confréries n'était point telle encore qu'elle provoquât en de nombreux endroits un regroupement important des terres ou même un accaparement de parcelles isolées au profit d'un corps social

1. La vieille conception bédouine, qui regarde l'agriculture comme un travail dégradant, se retrouve dans une partie de la tradition musulmane orthodoxe et a son écho dans tout un chapitre d'I. Ḫaldūn, *Prolégomènes*, II, 347-8. Une réaction religieuse, favorable au travail agricole, le déclare au contraire particulièrement méritoire, cf. deux textes ḥafṣides : *Ma'ālim*, IV, 163, *Daulatain*, p. 55/100.

déterminé. Il est vrai que la possession indivise ou collective du sol par bien des familles et des tribus modifie l'aspect du problème de la grande ou de la petite propriété, de même que certaines formes collectives de travail, qui sont de stricte obligation coutumière en beaucoup de lieux, constituent une sorte d'intermédiaire entre la grande et la petite exploitation. Celle-ci, d'ailleurs, était visiblement très répandue pour les cultures fruitières et maraîchères ; c'était un type fort commun que celui du villageois, voire du citadin-campagnard, allant cultiver son modeste champ de légumes ou soigner ses quelques arbres en pleine campagne ou dans la banlieue.

Avec bien des réticences et des hésitations, le droit musulman classique a admis dans son sein et prétendu réglementer, différemment selon les rites, quelques contrats agricoles. Les traités mālikites traitent ainsi de la *musāqāt*, colonat partiaire portant exclusivement sur les cultures arbustives, de la *muġārasa* ou bail à complant, de la *muzāra'a* qui concerne toutes cultures, mais principalement les céréales, et qui oscille, selon les auteurs et les pays intéressés, entre une association à parts égales, un fermage à redevance fixe et un colonat partiaire étroitement délimité[1]. La grande crainte des docteurs est de laisser pénétrer dans ces institutions, sous une forme manifeste ou cachée, l'usure *(ribā)* ou l'aléa *(ġarar)*, que l'Islam dès l'origine a pourchassés. L'autorité sultanienne, respectueuse de la Tradition, pouvait appliquer sans difficulté théorique l'un ou l'autre des contrats permis. Déjà le calife almohade al-Manṣūr, après avoir conquis Gafsa en 1188, n'avait laissé les habitants sur leurs terres qu'à titre de colons partiaires soumis aux règles de la musāqāt[2]. Vers la même époque, on voit en œuvre, chez les ẖārijites de Taqyūs, dans le Djérid, un système analogue de métayage, appelé plus précisément *munāṣafa*, parce que l'État et les habitants se partageaient par moitié les produits de l'oasis ; les travailleurs devaient ensuite payer la dîme sur leur part[3].

Cependant la pratique courante, qui plongeait sans doute ses racines dans un lointain passé, s'accommodait mal des restrictions

1. Voir notamment Aboubekr Abdesselam, *Du bail à complant et des contrats similaires*, *Revue algérienne... de législation*, 1917, et Roussier-Théaux, *Le contrat de moughârasa*, *ibid.*, 1935.

2. Tijānī, *Voyage*, I, 188 ; *Berbères*, II, 95 ; *Daulatain*, p. 11/19.

3. Darjīnī, f°s 117 b-118 a : récit vivant sur les rapports entre les habitants qui rusent et les fonctionnaires chargés de l'estimation de la récolte. Quand la *munāṣafa* est au profit des Arabes, comme à Msila (Léon, III, 89), on retombe dans l'un de ces cas de sujétion qui ont été signalés ci-dessus à propos des impôts fonciers.

que la pure doctrine voulait lui imposer, et peut-être plus d'une fois les termes officiels de musāqāt et de muzāra'a ont-ils recouvert des opérations aberrantes du point de vue de la stricte orthodoxie ; mais le conflit entre la coutume et le droit pur ne pouvait être toujours évité. Une institution coutumière aussi vivace que l'est demeuré jusqu'à nous, à travers toute la Berbérie, le colonat partiaire au quint, ou « khamessat » *(ḫimāsa)*[1], heurtait, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, plus d'un théoricien du droit par ses éléments irréductibles aux conditions et aux catégories du fiqh[2]. Le quintenier ou « khammès » *(ḫammās)*, engagé d'ordinaire par convention verbale, et qui en réalité prend fréquemment une fraction de la récolte supérieure au cinquième, variable selon les régions, était-il un simple salarié ou un associé ? Dans l'une comme dans l'autre solution, il y avait de graves motifs d'irrégularité : incertitude du salaire, répartition des fournitures et des bénéfices incorrecte aux yeux de la Loi ; l'usage si important, fondamental même, des avances en nature ou en argent consenties par le maître du sol au travailleur, et accrues souvent de cadeaux rituels, était absolument contraire à l'enseignement de l'école. Aussi les Tunisois, très rigoristes, condamnaient-ils le khamessat, dont leur célèbre imam Ibn 'Arafa donnait une pénétrante analyse, et c'est tout juste s'ils admettaient avec lui que la contravention à cette défense ne rendait pas le délinquant inapte à témoigner en justice ou à diriger la prière.

Les juristes de Kairouan, sensibles à l'état de fait et à l'argument de la « nécessité » *(ḍarūra)*, inclinaient à plus d'indulgence. En vain, vers le milieu du XIIIe siècle, un cadi d'origine marocaine, Muḥammad b. Šu'aib al-Haskūrī, avait-il protesté contre une pareille tolérance. Dès la première moitié du siècle suivant, le cheikh kairouanais Muḥammad ar-Rammāḥ, non content de se prononcer par fetoua pour la licéité de l'institution en cause, engageait un khammès pour ses propres cultures. Le vertueux 'Abdillah *(sic)* aš-Šabībī, qui était lui aussi de la région, suivit

1. Voir principalement Federmann, *Recueil des coutumes agricoles en pays arabe*, Constantine, 1868 ; Milliot, *L'association agricole chez les musulmans du Maghreb*, Paris, 1911 ; Rectenwald, *Le contrat de khammessat en Afrique du Nord*, Paris, 1912 ; W. Marçais, *Takroûna*, p. 252 (bibliographie) ; Abou Bekr Abdesselam, dans *Revue Africaine*, 1936, pp. 815-822 ; Noël et Renon, *L'embauche, Collection « Le Bled »*, Tunis.

2. Sur toute cette question voir Brunschvig, *Contribution à l'histoire du khamessat en Afrique du Nord*, *Revue algérienne... de législation*, février 1938 (avec références) ; J. Berque, *Études d'histoire rurale maghrébine*, Tanger-Fez, 1938 (contient la traduction d'un traité marocain, qui cite les auteurs ḥafṣides). Cf. aussi, du même, *Les Nawâzil el muzâra'a du Mi'yâr Al Wazzânî*, Rabat, 1940.

peu après la même voie. Son successeur comme mufti de Kairouan, Abū l-Qāsim al-Burzulī, adopta d'abord, comme il le rapporte lui-même, la solution contraire, celle de ses maîtres tunisois et d'Ibn Šu'aib. Ce fut un beau tolle ! « On maudissait le trouble-fête ». Les protestations les plus véhémentes venaient des petites gens, des « faibles » *(ḍu'afā')*, qui tenaient à la condition de khammès et refusaient de servir comme journaliers. Ces humbles étaient attachés à la formule du vieux pacte qui, les maintenant sous la dépendance de l'employeur et ne leur allouant qu'un bénéfice misérable, leur assurait en contre-partie, avec une sorte de protection patronale, la continuité du séjour, du travail et de la subsistance : quelque chose de l'esprit de clientèle demeurait en eux.

Il y a lieu de croire qu'al-Burzulī, devant l'hostilité de la masse populaire, et pour se conformer à l'« intérêt général » cher aux mālikites, revint assez vite sur sa malencontreuse décision : car il admet, dans ses *Nawāzil*, que l'on traite le khammès comme un associé pour le prélèvement de la dîme, et Ibn Nājī, son disciple, le présente comme rallié à la thèse des Kairouanais. Il est probable que les juristes de Bougie, du moins certains d'entre eux, faisaient preuve d'un semblable esprit de conciliation : un Waġlīsī, qui était de cette ville, se laissait questionner sur le travail dû par le khammès et donnait sur cette matière un avis positif. La cause était, pour le moment, gagnée, et, de fait, le khamessat allait franchir les siècles, remarquablement immuable jusque dans le détail de ses éléments constitutifs et de ses rites locaux[1]. Mais les discussions n'étaient pas définitivement closes sur sa nature et sa licéité ; et récemment encore, dans l'Algérie française, il fallait bien se demander si ce contrat *sui generis* était à assimiler, pour les assurances sociales, à une association ou à un salariat.

Quelques renseignements complémentaires sont à glaner chez al-Burzulī concernant la vie agricole à son époque et dans son pays. Du côté de Tunis, la coutume fixait la rétribution des gardiens de vergers — soit gardiens permanents, soit gardiens de jour alternant avec des gardiens de nuit — proportionnellement à la surface cultivée, ce qui veut dire évidemment que cette rétribution ne pouvait varier avec la récolte : la loi musulmane était donc en cela

1. A Kairouan, par exemple, au XIVe siècle, le khammès recevait en don, à la conclusion du pacte, en sus d'un qafīz d'orge, la paire de chaussures qu'en bien des endroits, dans la même circonstance, le maître du sol lui remet encore aujourd'hui ; *Ma'ālim*, IV, 120.

respectée. De même, près de Kairouan, notre auteur rappelle un usage qui ne disparut que de son temps, et qu'il estime fort correct : l'emploi de Riyāḥ — on notera ce rôle pour des Arabes[1] — comme gardiens des cultures, du début du « printemps » *(rabī')* jusqu'à l'achèvement de la moisson, c'est-à-dire en gros de mars à juin, à raison d'un dinar par champ irrigué. Il admettait aussi la pratique courante qui consistait à prélever sur la récolte elle-même pour la nourriture des moissonneurs[2].

Il faudrait redire, à propos des pactes pastoraux et de leur incompatibilité avec la doctrine des fuqahā', ce qui a été dit du khamessat[3] ; et ici, sans doute, s'éloignait-on plus encore des concepts juridiques officiels, car les populations qui s'adonnaient à l'élevage étaient en général moins soumises à l'influence du makhzen que les agriculteurs. Al-Burzulī, énumérant les tâches coutumières du vacher — soigner les bêtes, leur donner le foin, ramasser du bois, puiser de l'eau, parfois même aider à d'autres travaux — ne pouvait s'empêcher de dénoncer là un contrat vicieux[4] ; et l'on peut tenir pour certain que plus d'un trait qu'il passe sous silence accusait le contraste entre la réalité sociale et les exigences théoriques du droit.

2. *Corporations urbaines.* — L'organisation du travail était tout autre à la ville qu'à la campagne. Les métiers urbains — et ici nous ne pouvons séparer les marchands des artisans et des manouvriers — étaient constitués en corporations, dont, il faut l'avouer, l'origine et le fonctionnement nous échappent presque en entier. De longue date, semble-t-il, les cités de la Berbérie orientale avaient groupé topographiquement et administrativement les professionnels des mêmes corps de métiers ; mais, entre le xe siècle aglabide par exemple et l'époque ḥafṣide, n'était-il intervenu, dans l'esprit et la nature même de ce système, aucune modification ? La question est d'importance ; nous sommes malheureusement hors d'état d'y répondre pour le moment.

La corporation ifrīqiyenne a-t-elle bénéficié d'un terme propre pour la désigner ? N'employait-on pas seulement des vocables de

1. Ils appartenaient sans doute à une fraction très affaiblie, comme celle qui est mentionnée dans *Berbères*, I, 279.
2. Burzulī, II, fos 146 b, 193 b, 194 b.
3. Voir principalement, pour l'époque actuelle, Berger-Vachon, *Étude de droit musulman religieux et coutumier à propos des contrats d'élevage dans le Maghreb, Revue algérienne... de législation*, 1931 ; J. Berque, dans *Revue Africaine*, 1936, pp. 899-911 ; du même, *Les contrats pastoraux Beni Meskine*, Alger, 1936 ; Renon, *Le mouton, Collection « Le Bled »*, Tunis.
4. Burzulī, II, fo 149 a. — Sur la licéité des taxes de pacage, *ibid.*, II, fo 193 b.

sens un peu lâche, tels que « métier » *(ṣināʿa)* ou « souk » *(sūq)*? Ou même, plus simplement encore, ne se bornait-on pas à dire, selon les cas : « les bouchers », « les tisserands », « les selliers », ou autres noms de travailleurs ? Nous ignorons tout du recrutement de la profession, des rapports du maître avec ses ouvriers et ses apprentis, des droits et prérogatives de chaque métier. Nous ne savons pas si la corporation offrait quelquefois un aspect religieux, si elle avait ses fêtes à elle et ses manifestations de confraternité ; mais nous pouvons supposer qu'elle possédait, comme dans le Maroc marīnide, sa bannière et ses armoiries[1] : elle devait servir de cadre tout prêt, dans la capitale, à la formation de cette milice urbaine que nous avons vue marcher aux côtés du sultan. Elle avait à sa tête une sorte de syndic, appelé d'ordinaire *amīn* (pl. *umanā'*)[2], et moins fréquemment, peut-être dans des professions déterminées, *ʿarīf*[3]. Le chef de tous ces syndics, *amīn al-umanā'*, était nanti à Tunis, au XVe siècle, de pouvoirs judiciaires, ainsi que nous l'avons rappelé plus haut ; on nous cite alors comme ayant occupé cette charge un lettré[4] : était-il aussi membre et patron d'une corporation ?

La plupart des métiers urbains s'exerçaient dans de petits ateliers ou boutiques (*ḥānūt*, pl. *ḥawānīt*), échoppes disposées côte à côte le long de ces rues commerçantes, à ciel ouvert ou abritées par une toiture, que l'on appelle partout des « souks » (*sūq*, pl. *aswāq*). Le quartier des souks, centre des affaires, cœur de la vie économique de la cité, se trouve habituellement à proximité immédiate de la Grande-Mosquée, qui en est le cœur religieux : typique à cet égard est la disposition topographique qu'offrait la Tunis ḥafṣide et qui s'est conservée jusqu'à nous. Les ateliers de tannerie et de teinturerie, incommodes pour le voisinage, et qui ont des exigences techniques particulières, se groupaient d'ordinaire assez à l'écart. En règle générale, chaque souk était réservé à une profession, et avait son amīn à lui ; il était séparé des souks voisins par des portes fermant le soir, et gardé, la nuit, par un surveillant appointé *(ʿassās)*[5].

1. *Masālik*, trad., p. 215.
2. Par exemple *Maʿālim*, IV, 138, 150, 184, 186, 209, 227. Pour l'époque actuelle, voir Payre, *Les amines en Tunisie*, Paris, 1940.
3. Par exemple *Manāqib Sīdī B. ʿArūs*, p. 199, où il s'agit du chef des porteurs d'huile.
4. Voir ci-dessus, p. 150.
5. Sur ce sujet, aujourd'hui, voir Buthaud, *Le gardiennage des souks de Tunis* *IBLA*, 1942, pp. 256-269.

Un nombre élevé de boutiques, dans les grandes villes — nous en avons la certitude pour Tunis et Kairouan —, étaient des biens « habous », loués aux enchères. D'autres appartenaient au sultan ou au domaine public : le *sūq ar-Rab'*, en diverses localités, paraît bien avoir été propriété du prince ou de l'Administration. C'est cette dernière aussi qui contraignit, à Kairouan, sous les Ḥafṣides, les marchands du sūq ar-Rahādira à émigrer tous sans exception dans un nouveau souk qu'elle venait de faire mettre en état[1]. Ainsi se confirme la mainmise du pouvoir souverain, que d'autres indices déjà décelaient — milice des artisans et marchands, rôle du muḥtasib et du cadi, — sur l'exercice des métiers urbains, et, par ce biais, sur la majorité de la population citadine. Ajoutons à cela, dans le même sens, que l'Administration percevait des taxes sur chaque souk, qu'elle intervenait dans la fixation des poids et mesures — et non point seulement dans leur vérification par le muḥtasib, — et qu'elle imposait aux orfèvres et bijoutiers le poinçonnage de leurs œuvres par le cadi[2]. Outre le droit régalien de battre monnaie, elle pouvait s'arroger des monopoles industriels ou commerciaux. La fabrication du savon *(ṣābūn)*, par exemple, était, au XIVe siècle, une entreprise sultanienne, et ne fut libre que sous le règne d'Abū Fāris[3]. Dans la deuxième moitié du XVe siècle, un personnage était nanti à Tunis de la *šahādat aš-šama'*, ou, comme il est précisé, du « monopole de vente de la cire » : il s'agit là vraisemblablement d'un service administratif[1]. Les Ḥafṣides, cependant, ne semblent pas avoir possédé d'ateliers gouvernementaux du type de ces fabriques officielles de tissus *(ṭirāz)* qui ont fonctionné auprès de certaines cours d'Espagne et de l'Orient.

Bien que nous soyons loin de pénétrer dans la vie de ces corporations médiévales de l'Ifrīqiya, tout nous fait croire que leur régime, appelé à durer jusqu'à l'Occupation européenne, était rigide et conservateur. L'état d'esprit même de leurs membres, la surveillance étroite des autorités civiles et religieuses, devaient concourir à figer l'organisation du travail comme sa technique. On sait, par d'autres exemples, qu'un pareil système favorise, chez

1. *Ma'ālim*, II, 25 : l'auteur déclare cette décision illicite, aussi bien que le loyer des nouvelles boutiques perçu par les cadis et gardé par eux comme émolument.

2. *Ma'ālim*, IV, 189 ; Archives Grande-Mosquée de Kairouan, 50, n° 84 ; Monchicourt, dans *Revue Tunisienne*, 1933, p. 66-7.

3. *Tuḥfat Arīb*, p. 15 ; *Daulatain*, p. 102/189, où la traduction est à rectifier : c'est l'exercice même de la profession qui était limité, et non le nombre des ouvriers. Auparavant, le contrevenant « subissait une peine pécuniaire et corporelle ».

l'artisan, le goût de l'œuvre patiente et soignée, mais aussi qu'il fait obstacle à tout progrès dans la production.

De ces métiers, il est certain que les uns, comme il arrive d'ordinaire, étaient décriés, que d'autres, au contraire, constituaient une sorte d'aristocratie marchande et bourgeoise, comme l'ont été, dans les temps modernes, les fabricants de chéchias d'origine andalouse à Tunis. Mais rien de cela ne transpire pour le moyen âge ḥafṣide[1]. Nous ignorons s'il y avait des corporations séparées pour les Espagnols et pour tous ces gens venus du dehors, que l'on appelle aujourd'hui *barrāniyya*: par exemple les individus originaires de la montagne tripolitaine qui allaient exercer à Tunis et dans d'autres villes des métiers divers[2]. Nous noterons seulement qu'au nombre des corporations tunisoises il en figurait parfois d'immorales, comme celle des invertis qu'expulsa le sultan Abū Fāris : un pareil groupe professionnel a pu être signalé également ailleurs, en Afrique du Nord ou en Orient[3].

3. *Technique agricole et industrielle; hydraulique.* — Notre documentation sur la technique du travail est aussi pauvre que sur l'organisation des personnes qui s'y adonnaient. Mais ici du moins pouvons-nous, plus fermement qu'en d'autres matières, poser en principe la continuité entre de très longs siècles d'histoire et l'absence presque totale d'évolution entre les débuts du moyen âge — souvent même l'antiquité — et les temps modernes les plus proches de nous. Sous nos yeux, en dépit des transformations profondes dans le sens européen qu'a provoquées l'Occupation française, se perpétuent encore, dans la production indigène, nombre de techniques qui remontent aux Ḥafṣides et bien au-delà[4].

On pourrait donc s'attarder, à propos de l'agriculture et de l'industrie, à reporter purement et simplement dans le passé la description détaillée de faits actuels, corroborés d'ailleurs souvent par des témoignages antiques. Mais il paraît suffire à l'objet de la présente étude de souligner certains traits essentiels de ces techniques archaïsantes, et de mettre seulement en relief les

1. Doit-on considérer comme dépréciatif de faire suivre le nom d'une personne que l'on cite ou que l'on interpelle de l'indication du métier manuel qu'elle exerce? Voir à ce sujet une petite scène ḥafṣide dans Ubbī, *Ikmāl*, VII, 37.

2. Léon, III, 195.

3. *Tuḥfat Arīb* et *Daulatain*, *loc. cit.* Cf. Massignon, dans *Revue du monde musulman*, 1924, p. 43.

4. On a pu aller jusqu'à écrire : « Ce qui subsiste aujourd'hui est une épave de l'époque romaine. — L'agriculture de l'indigène contemporain est même moins perfectionnée qu'à cette époque », Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques*, p. 519. Vraie en gros, cette double formule appelle cependant des rectifications de détail.

quelques données que nos textes datent avec précision de l'époque ḥafṣide ou de ses alentours immédiats.

Une remarque, auparavant, s'impose, dont il convient de saisir toute la portée : le travail indigène, particulièrement celui de la campagne, baigne dans une atmosphère de croyances superstitieuses et de rites magiques, que les ethnographes et les sociologues européens se sont efforcés depuis un demi-siècle de décrire et d'élucider[1]. Il est bien évident, malgré le silence des documents écrits, qu'il en était de même au moyen âge. A travers d'assez nombreuses variations locales ou régionales, certaines de ces conceptions et pratiques, communes dans leurs traits fondamentaux à l'ensemble de la Berbérie, se rattachent à un fonds commun de civilisation primitive largement répandu à la surface du globe. Une faible partie seulement s'en est islamisée ; le reste a survécu, peu ou point transformé, en marge de l'orthodoxie musulmane, d'une vie tenace, surtout chez les femmes et chez les ruraux. Ce n'est point à dire qu'il faille réduire à rien ou à trop peu de chose la part de l'expérience rationnelle dans la formation de la technique indigène ; mais une pareille expérience, pour indubitable qu'elle soit, bridée, comme étouffée par l'impérieuse tradition, est loin, dans bien des cas, d'apparaître comme prédominante aux yeux des observateurs ou même des intéressés ; elle aussi, du reste, a toujours eu, en Berbérie, tendance à se figer et à rejoindre chaque fois, après avoir été trop rarement novatrice, un conservatisme outrancier, qui n'est plus que routine et absence d'effort créateur.

Aussi, bien des pratiques comme des interdictions — cérémonies expiatoires, rites pour conjurer le sort et les influences malignes, tabous craintifs, fêtes saisonnières — étaient commandées par des coutumes ancestrales tyranniques et respectées. La répartition des travaux au cours de l'année agricole était elle-même soumise à des conceptions impératives du même genre. Et c'est ici le lieu de rappeler que la campagne nord-africaine a toujours conservé, sous l'Islam, l'usage du calendrier julien, avec ses noms de mois à peine déformés : plusieurs d'entre eux sont attestés à l'époque ḥafṣide[2].

On aurait voulu pouvoir inférer de la forme, de l'orientation et de la délimitation actuelles des champs dans les différentes parties

1. Parmi de nombreux travaux émergent ceux de Doutté et de Westermarck.

2. Sans tenir compte, naturellement, des documents qui concernent les relations avec les chrétiens. Pour août et novembre, cf. *Daulatain*. pp. 141/260 et 137/252 ; pour janvier et mai, Burzuli, II, f° 200 a ; pour octobre, *ibid.*, II, f° 78 b.

de la Berbérie orientale un minimum de considérations historiques ; mais l'état rudimentaire de nos connaissances sur cette question importante ne nous autorise à aucune hypothèse rétrospective[1]. Peut-être seulement est-il convenable de supposer que la vieille centuriation romaine, dont des vestiges nets ont été relevés grâce surtout à la photographie aérienne[2], n'avait point complètement disparu au moyen âge dans les diverses régions qu'elle avait à l'origine affectées. Mais même s'il restait des traces visibles de ce bornage antique, quelle valeur avait-il alors conservée pour les propriétaires ou les occupants du sol ? Les directions qu'avait jadis imposées la cadastration romaine ne pouvaient d'ailleurs subsister vivantes, à travers les siècles, que là où le peuplement demeurait assez dense et les champs continus.

La culture traditionnelle des céréales, dans la Berbérie orientale[3], ne comporte ni fumure ni assolement ; elle laisse en friche les terres fatiguées. Elle ignore la charrue à roues. D'ordinaire, aux premières pluies d'automne, l'indigène attelle âne, bœuf ou chameau à son araire de bois, d'un type primitif, à soc métallique, sans coutre ni versoir, avec lequel il creuse la terre peu profondément, sans la retourner, d'un court sillon[4]. Puis, peu après, ou aux pluies de l'arrière-saison, il découpe son champ en sections carrées ou rectangulaires : une par une, il les délimite à la charrue, les ensemence et les laboure perpendiculairement aux premiers sillons. Ensuite il attend, presque toujours sans autre travail, une récolte très aléatoire pour mai ou juin[5].

Le rendement varie beaucoup selon la nature des sols, et plus encore, d'une région à l'autre et d'une année à l'autre, selon une très changeante pluviosité. La sécheresse, très fréquente dans la steppe et le Sud, a toujours été un fléau redoutable pour la végétation comme pour les bêtes, provoquant des famines, incitant les tribus à la révolte et au pillage. Ajoutez à cela les dégâts commis par la grêle, comme en Europe, mais aussi les ravages effrayants

1. Le terme de *faddān* est attesté sous les Ḥafṣides dans le sens de « champ » ; Burzulī, II, f° 146 b. Sur la notion même de champ, de nos jours, dans le Gharb marocain, voir J. Berque, *Études d'histoire rurale maghrébine*, Tanger-Fez, 1938, pp. 11-22.

2. Cf. Despois, *Tunisie orientale*, pp. 135-7, et références.

3. Voir principalement Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques*, pp. 519-525 ; W. Marçais, *Takroûna*, pp. 187-191, 248-256, 273-7, 283 ; Despois, *Tunisie orientale*, pp. 286-291 ; et leur bibliographie. En dernier lieu, Renon, *Les semailles*, *La moisson*, *Collection « Le Bled »*, Tunis. Sur la charrue indigène, ajouter Laoust, dans *Hespéris*, t. X, 1930, pp. 37-47.

4. En contrepartie de son insuffisance à fouiller le sol, l'araire nord-africain n'est pas dur à tirer et il n'épuise pas la couche d'humus.

5. Ou même avril dans l'Extrême-Sud.

qu'occasionnaient jadis, plus souvent qu'on ne saurait croire, les invasions de sauterelles venues du Sud[1]. Énumérant ces trois fléaux naturels de l'agriculture en Ifrīqiya, un auteur ḥafṣide les complétait par la mention de ces « Arabes », bédouins endurcis, qui apparaissaient aux sédentaires comme des destructeurs ou des profiteurs tyranniques de leur travail[2]. Cependant, en de bonnes années, grâce au débordement des oueds, la steppe kairouanaise elle-même pouvait fournir de belles récoltes, et donner jusqu'à cent pour un à titre exceptionnel, comme l'avait indiqué al-Bakrī au XIe siècle et comme on a pu le vérifier de nos jours[3]. Léon l'Africain, qui vante la fertilité en céréales du Béjaois et des alentours de Constantine, admet pour ces derniers le rendement assez modeste de trente pour un[4].

La moisson se fait avec une faucille dentée, comme dans l'antiquité. Les tiges, coupées haut, laissent un chaume qui sert de pâture au bétail. Le dépiquage s'opère par le piétinement des bêtes dans le Constantinois et l'Ifrīqiya du Sud-Est, tandis que la plus grande partie de la Tunisie et la région de Tébessa se servent d'un traîneau à traction animale, muni de pierres coupantes et de lames de fer : la *jarūša*, antique *tribulum*. Le chariot à roues dentées, appelé *karrīṭa*, qui est en usage dans quelques campagnes voisines de Sousse, Sfax et Kairouan, évoque le *plostellum punicum* des Anciens ; mais une filiation directe est rendue douteuse par le nom même de l'instrument, qui sonne comme un emprunt moderne à un dialecte roman. Le battage au bâton est exceptionnel, le fléau articulé inconnu. On vanne sur l'aire, les jours de vent, avec de longues fourches, puis avec des pelles, les unes et les autres en bois[5]

Les grains peuvent être emmagasinés dans un grenier communal, comme les « guelaas » de l'Aurès et certains « ksours à ghorfas » du Sud-Tunisien et de Tripolitaine. Ailleurs, le plus souvent, conformément à un très vieil usage, on les dépose dans une cavité souterraine ou silo[6]. Dans le Constantinois, al-Idrīsī, au XIIe siècle, spécifiait que les Arabes conservaient leurs récoltes en des villages tels que Majjāna et Suwaiqat Ibn Maṯkūd, ou dans une ville comme

1. Des exemples de ravages commis par les acridiens à l'époque ḥafṣide se rencontrent dans *Ma'ālim*, IV, 58, 94, 169, 175, 176, et *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 127.
2. *Ifrīqiya ṭarīq šams an-jarād wa-'Arab wa-barad*, *Ma'ālim*, IV, 169.
3. Bakrī, p. 24/56 ; Despois, dans *Mélanges E. F. Gautier*, 1937, pp. 186-193.
4. Léon, III, 99, 120.
5. « Sur l'aire » se dit, dans un texte ḥafṣide kairouanais : *fī n-nādir*; et « mettre en tas le grain sur l'aire » : *'arram 'aramat an-nādir*; *Ma'ālim*, IV, 163, 165.
6. Pour « silo », on a *maṭmar* dans Burzuli, II, fº 55 a-b ; et *maṭmūra* dans d'autres textes ḥafṣides, par exemple *Ma'ālim*, IV, 168.

Constantine, qui avait d'excellents magasins souterrains ; beaucoup de ceux-ci semblent avoir été, au XVe siècle, entre les mains des Juifs[1]. Léon devait signaler, un peu plus tard, que Tifech servait à garder les grains des Hawwāra[2].

Pour la consommation familiale, la femme de la campagne écrasait le plus souvent le grain à l'aide d'un archaïque moulin à bras. La meunerie se perfectionnait dans les villes et les gros villages par l'emploi des animaux : Adorne et Léon ont noté pour Tunis, avec l'absence de moulins à vent ou à eau, le grand nombre de moulins mus par des bêtes, et dont le débit était très lent. Les moulins à eau toutefois n'étaient pas inconnus de la Tunisie ḥafṣide, puisqu'au début du XIVe siècle at-Tijānī en a vu dans le Sud-Tunisien, près de Tozeur et sur le cours inférieur de l'Oued Mezessar ; deux cents ans plus tard, il y en avait aussi non loin de Lorbeus[3].

Les cultures arbustives et maraîchères exigent plus que les céréales des soins prudents et attentifs. Les indigènes sédentaires, en dépit des nombreuses difficultés offertes par la nature et aggravées par les vicissitudes de la politique, n'ont pas craint de s'y adonner et d'y consacrer à toute époque, sur des zones il est vrai parfois très réduites, une peine opiniâtre et méritoire. Un auteur chrétien du moyen âge, bien informé, met dans la bouche d'un Djerbien de la fin du XIIIe siècle les considérations que voici : « Nous avons des eaux douces convenables ; nous égalisons et retournons avec le soc la terre labourable, au point de nettoyer le sol de ses cailloux ; puis ayant fait de celui-ci, avec de l'eau, une sorte de limon, nous y passons de nouveau la charrue, y traçant ainsi des sillons ; il s'ensuit comme un résultat nécessaire, dû à notre volonté de travail plus qu'à la nature, que celle-ci donne ses produits, le moment venu, en des quantités, sinon abondantes, du moins raisonnables » ; et le personnage énumère ensuite dattes, olives et raisins[4]. Si Léon l'Africain a pu déplorer le faible rendement des jardins proches de Constantine, c'est, comme il le reconnaît lui-même, « pour ce que les habitants ne savent en quelle manière ils se doivent cultiver »[5]. L'ignorance et la routine, en effet, plus qu'une négligence voulue, sont responsables des rendements

1. Idrisi, pp. 95, 118, 130/110-1, 138, 155 ; et ci-dessus, t. I, p. 413.
2. Léon, III, p. 112.
3. Tijānī, *Voyage*, I, 183, 199 ; Adorne, p. 206 ; Léon, III, 140
4. Neocastro, chap. 66.
5. Léon, III, 99-100.

insuffisants dont, au cours des siècles, les indigènes ont dû trop souvent se contenter.

Traditionnellement, le sédentaire demeurait attaché à ses arbres, dont les groupements naturels ou cultivés, de quelque essence qu'il s'agît, étaient et sont qualifiés par lui de « forêt » *(ġāba)*. En de multiples points de la Berbérie, le potager se nomme de longue date *buḥaira (>bḥīra)*[1]. Le terme de *sāniya*, dont nous verrons tout à l'heure l'origine, était usité couramment dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, comme il l'est encore en Tunisie et en Tripolitaine, pour désigner tout jardin irrigué[2]. On se servait aussi, pour le jardin de rapport ou d'agrément, à côté du classique *bustān* qui remonte au persan, du terme de *jinān*, qui a fait fortune surtout en Algérie ; et le parc se disait *riyāḍ* comme en Espagne[3] : l'art des beaux jardins de plaisance et des beaux vergers aux alignements réguliers, dont le voyageur Adorne admira la magnifique ordonnance dans la banlieue tunisoise, n'était-il pas proprement andalou[4] ? Une clôture de pierre ou une *ṭābiya* — mur de pisé ou simple levée de terre surmontée ou non d'une haie vive — séparait fréquemment vergers et potagers voisins ; l'enclos pouvait s'appeler *ḥā'iṭ*, qui signifie exactement « mur »[5].

Pour leurs vergers et leurs potagers, les indigènes n'ont pas toujours dédaigné, comme pour la culture des céréales, de recourir à l'engrais fourni par le bétail ; et même, dans les oasis de la Tunisie méridionale, par une vieille pratique qui ne s'est pas perdue, ce sont les excréments humains, jalousement recueillis, qui servaient de fumure[6]. Cependant, dans la plus grande partie de cette Ifrīqiya, où le sol est trop sec, le problème de l'eau l'emporte sur tous les autres. Il faut songer que, dans bien des agglomérations humaines, on ne disposait, pour les usages domestiques, que de la citerne *(ma'jal>mājil* ou *mājin)* à eau de pluie[7]. Sans doute certaines

1. Exemples ḥafṣides dans *Ma'ālim*, IV, 107, 176, 218 (dans ce dernier cas, une melonnière).

2. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 470, 485, 486, 494 ; *Daulatain*, p. 131.

3. C'est le pluriel du classique *janna*, devenu singulier, d'où le nouveau pluriel *ajinna* ; exemples ḥafṣides dans Ubbī, *Ikmāl*, V, 269, VII, 57. *Riyāḍ* aussi était un pluriel (de *rauḍ*), que l'on pouvait traiter comme un singulier : par exemple *Daulatain*, texte, p. 52 *(riyāḍ as-Sanājira)* correspondant à *'Ibar*, VI, 329 *(rauḍ as-Sanāfira* — lire *Sanājira* — *min riyāḍ as-sulṭān)*.

4. Adorne, p. 197. Cf. aussi *Masālik*, p. 7/110.

5. *Ma'ālim*, I, 242 ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 269, VII, 57.

6. Sur cette pratique à Gabès et à Tozeur au moyen âge, cf. Bakrī, p. 18/42-3 ; Tijānī, *Voyage*, I, 142, 201.

7. I. ar-Rāmī, ms. Rabat n° 233, f° 65 b, explique, pour la Tunisie du XIVe siècle, que le réservoir voûté *(dāmūsa)* de la citerne est alimenté par une large ouverture, et vidé au moyen d'une ouverture plus petite pratiquée sur le flanc.

cultures arbustives — celles du figuier ou même de l'olivier par exemple — peuvent-elles s'accommoder de terrains secs ; mais la plupart des légumes et des arbres fruitiers exigent un minimum d'humidité, que par leurs travaux hydrauliques les populations autochtones ont su souvent leur procurer.

Il faut d'abord souligner l'ingéniosité qu'elles déploient, particulièrement dans le sud, pour retenir ou dériver, à l'aide de terrasses ou de barrages, les trop rares eaux de ruissellement ; l'« inondation dirigée » intervient même dans la culture des céréales autour de Kairouan[1], et c'est bien elle qui nous est décrite, au début du XIVe siècle, pour la culture du millet, sur les confins tuniso-tripolitains[2]. Mais c'est surtout grâce à l'irrigation proprement dite que les Ifrīqiyens ont pu créer et entretenir les plus belles de leurs plantations. Des canalisations appelées « séguias » *(sāqiya)*, presque toujours à ciel ouvert, rigoles creusées à même le sol ou aménagées sur des conduits de pierre, répartissent dans les jardins l'eau dérivée d'une source ou d'une rivière, ou bien celle qui provient d'un puits. Sous les Ḥafṣides par exemple, nous savons que fonctionnait, dans l'oasis de Tozeur, le système, d'origine romaine, de barrage et de répartition des eaux de l'oued qui est attesté dans le haut moyen âge, et qui s'est perpétué jusqu'à nous : des clepsydres rudimentaires, qui se vidaient huit fois par heure, servaient à mesurer le temps de l'arrosage et à fixer les redevances dues par les propriétaires riverains[3].

Toutefois le trop petit nombre de cours d'eau pérennes dont est dotée la Berbérie orientale ne permettait pas une extension généralisée de procédés de cette sorte. Partout où la chose était possible, c'était le puits qui satisfaisait aux besoins de l'irrigation comme à ceux de la vie familiale[4]. Fréquemment, l'eau était

1. Voir Despois, *Le Djebel Nefousa*, Paris, 1935, p. 98 ; et, du même, *Tunisie orientale*, p. 292 et suiv.

2. Tijānī, *Voyage*, I, 111.

3. Bakrī, p. 48/103-4 ; Tijānī, *Voyage*, I, 199. I. aš-Šabbāṭ, mort en 1282 et enterré à Tozeur, aurait de son temps réglementé cette irrigation ; cf. Stuhlmann, *Die Mazigh Völker*, Hambourg, 1914, p. 7. A Gafsa, au XIVe siècle, un notable est cité comme distributeur des eaux ; *Berbères*, III, 120.

4. Sur les usages ḥafṣides relatifs aux contrats de forage des puits, nous trouvons dans I. ar-Rāmī, ms. Rabat n° 233, f° 84 b, d'intéressantes précisions. Le travail, de même que dans la construction des maisons, se faisait à la tâche *(muqāṭa'a)*, et non à forfait *(mujā'ala)* : on traitait pour une largeur de tant, une profondeur de tant (cinq toises par exemple) ; et aucune modification du prix n'intervenait ensuite à raison de la nature du sol, dur ou facile à creuser. Si, cependant, on rencontrait, avant la profondeur fixée, un roc dont la pioche ne pouvait venir à bout et qu'il fallait fendre à l'aide du marteau (*mu'awwin*), c'était à la charge du puisatier quand l'épaisseur ne dépassait pas vingt-cinq centimètres environ, et, dans le cas contraire, à la charge du propriétaire du puits.

extraite du puits par une machine élévatoire dite *sāniya* (pl. *sawānī*) ; et ce terme, d'un emploi très répandu, avait fini par s'appliquer au jardin irrigué lui-même, dans l'Est et le Sud-Est de l'Ifrīqiya. La sāniya est, encore aujourd'hui, une noria à manège circulaire, mue par un animal, mulet, âne ou chameau. Le manège actionne une roue munie d'un chapelet de godets de terre qui puisent l'eau et, se renversant, la rejettent dans un bassin : de là, elle passe dans des séguias. Tel est l'appareil que décrit Adorne pour la banlieue de Tunis ; dans le cas qu'il cite, la sāniya alimentait par une canalisation souterraine les jets d'eau d'un palais princier, puis des citernes, d'où partaient, pour l'arrosage d'un parc, des rigoles sur de petits murs bas[1]. Dans les mêmes parages, dès le xe siècle, le géographe oriental Ibn Ḥauqal signalait un type identique de roue élévatoire sous le nom de *daulāb* (pl. *dawālīb*), qui n'est pas inconnu des indigènes de nos jours[2].

Deux autres modes de puisage paraissent encore attestés dans l'Ifrīqiya ḥafṣide. Un auteur du xve siècle constate que les récoltes sont plus sûres dans la plaine de Kairouan si l'on arrose en se servant du « dlou » *(dalw>dlū)* installé sur un puits que si l'on compte sur l'inondation problématique par les oueds *(wudyān)*[3] : il s'agit là sans doute du système actuel du puits assez profond à poulie, système dans lequel un animal, s'éloignant du puits sur un plan incliné, tire la corde qui hisse le grand sac de cuir appelé « dlou »[4] Quant aux appareils dont se servaient pour l'irrigation, au xive siècle, les Ǧumrāsin du Sud-Tunisien, et qu'on appelait *ǧarāǧīz* (pl. de *ǧarǧāz*), ils n'étaient autres sans doute que ces puisoirs à balancier du type « cigogne » que nous désignons du terme égyptien de « chadouf »[5] : alors comme aujourd'hui, leur emploi devait être localisé en quelques points du Sud à nappe peu profonde, et peut-être aussi dans l'Aurès. C'est après les avoir

1. Adorne, p. 198, Cf. aussi Léon, III, 139.

2. I. Ḥauqal, p. 49. Mais il est possible que ce vocable, inusité plus à l'Ouest, ait été introduit en Berbérie orientale par les Turcs (Colin, dans *Hespéris*, 1er trim. 1932, p. 45) ; I. Ḥauqal aurait alors employé un terme qui lui était familier, autre que celui du terroir.

3. *Ma'ālim*, I, 173.

4. A propos de récipients à eau, on notera l'emploi à Tunis, au xve siècle, de seaux en bois appelés *aqbāb* (pl. de *qubb*) ; Ubbī, *Ikmāl*, IV, 260. A la même époque, Burzulī, I, fo 61 a, précise que les vases dits *maṭāhir* sont destinés seulement aux ablutions dans la capitale et les grandes villes, mais que, dans certaines localités, ils servent aussi à puiser de l'eau.

5. Tijānī, *Voyage*, II, 110 (terme non traduit et mal transcrit), et éd. de Tunis, sous presse, p. 134. On ne peut accepter, pour ce vocable, le sens de « barrages de limonage » qu'a proposé Mlle Métral, dans *Revue Tunisienne*, 1936, p. 379. Le terme de *ǧarǧāz* a été relevé de nos jours dans des oasis du Sud algérien.

mentionnés qu'at-Tijānī remarque : « La dureté du sol et les peines considérables du forage sont cause du petit nombre de puits que possèdent les habitants ; pour forer un puits, il faut une année ou deux de travail[1] ».

Des travaux hydrauliques d'un genre tout différent sont représentés dans certaines contrées sahariennes, Fezzan, Sud-Oranais et Sud-Marocain par des galeries souterraines de captage et d'adduction, dites « foggaras », munies, à espacements variables, de puits-regards. Le Sud-Tunisien les ignore présentement, à l'exception de la petite oasis d'El-Guettar, proche de Gafsa. Mais un savant géologue[2] a identifié assez récemment des foggaras ḥafṣides en deux emplacements de la banlieue Nord de Tunis : à En-Noqra et à Gassa au pied du Dj. Ahmar. C'est là, dit-il, une œuvre du XVe siècle exécutée, comme des textes autorisent à le croire, pour le compte d'Abū 'Amr 'Uṯmān : œuvre remarquable d'ingénieurs « géologues dont la science a abouti à la découverte et à l'utilisation de ressources hydriques nouvelles dans le voisinage immédiat de la capitale. Ils ont possédé, au plus haut degré, un véritable génie créateur doublé d'un sens aigu des réalités géologiques ». Bien que, près de Tunis même, dans la plaine de la Soukra, des foggaras romaines aient déjà contribué à alimenter l'aqueduc de Carthage, cet auteur particulièrement compétent estime que les foggaras ḥafṣides résultent d'une tradition importée d'Orient à l'époque musulmane, celle précisément que l'on retrouve dans le Sahara et à El-Guettar[3].

Enfin, à propos des travaux hydrauliques ḥafṣides, il convient de rappeler ceux qu'al-Mustanṣir, puis Abū Fāris et 'Uṯmān firent exécuter pour la capitale et pour leurs palais et parcs suburbains : réfection et dérivations de l'aqueduc antique de Zaghouan à Carthage, création de bassins et de salles d'ablutions, fontaines publiques. Ces fondations, utiles ou de pure somptuosité, ont été mentionnées dans le développement consacré à Tunis. Quelques aménagements de moins grande envergure ont été aussi relevés ci-dessus pour Kairouan.

Mais revenons à l'arboriculture, qui est notre point de départ. Ce ne peut être ici le lieu de considérer les soins que l'on donne au

1. Tijānī, *Voyage*, II, 111.
2. Solignac, *Travaux hydrauliques ḥafṣides à Tunis*, Alger, 1936 (Extrait du *Deuxième Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord*).
3. Sur les méthodes de construction des foggaras, importées dans le Sud-Marocain vers la fin du XIe siècle par les Almoravides sahariens, cf. Idrīsī, p. 68/78.

palmier-dattier dans les oasis. Pour l'olivier, nous retiendrons que, dans le Sahel de Sousse et le Dj. Gharian, par une disposition sans doute très anciennement adoptée, les oliviers sont plantés dans des terrasses-cuvettes irrégulières et superposées, que séparent des levées de terre ; l'eau de pluie ruisselle jusqu'à leurs pieds en des rigoles aménagées sur les pentes des mamelons, qui font office d'impluvia[1].

Deux procédés, actuellement en voie de disparition, étaient usités pour la fabrication de l'huile. On l'extrayait en général au moyen d'un pressoir à vis, de modèle antique, après avoir écrasé les olives dans un moulin à traction animale, comme en possédaient déjà les Romains : l'ensemble de ces deux instruments s'appelait *maʿṣara (>mʿaṣra)* ; l'huile ainsi obtenue était dite *maʿṣarī (>mʿaṣrī)*, et le grignon, encore assez riche en huile, *faiṭūr* ou *fīṭūr*[2]. Un autre moyen, beaucoup plus simple, donnait une huile moins abondante, mais de meilleure qualité : le *ḍarb al-mā'* (littéralement « frappe de l'eau »), qui consiste à échauder les olives et à les réduire en pâte en les malaxant, puis à laisser reposer dans des récipients successifs, où l'huile s'élève à la surface et n'a plus qu'à être recueillie[3] Al-Burzulī, au xve siècle, remarquait que, de son temps, le Sahel s'en tenait presque uniquement au ḍarb al-mā', tandis qu'à Tunis l'huile de trafic courant était du mʿaṣrī ; mais il reconnaissait que, plus anciennement, le Sahel aussi avait fait un plus grand usage de ce mʿaṣrī[4]. Que faut-il en déduire ? Le procédé en apparence le plus archaïque s'était-il répandu en réalité plus

1. Voir principalement Tournieroux, *L'oléiculture en Tunisie*, Tunis, 1927, et Despois, *Tunisie orientale*, pp. 256-261, 266-7. La culture sfaxienne est différente : c'est un sévère dry farming ; mais les olivettes de Sfax sont modernes, bien que le procédé de culture soit peut-être ancien.

2. Pour la région de Tunis au xve siècle, cf. *Manāqib Sīdī B. ʿArūs*, p. 200, et Burzulī, II, f° 70 b. A consulter utilement, pour l'époque moderne, Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques*, pp. 526-8 ; Stuhlmann, *Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures*, Hambourg, 1912, pp. 104-111 ; Bel, *La fabrication de l'huile d'olive à Fès et dans la région*, *Bulletin soc. géogr. Alger*, 1917, pp. 121-137. — Le terme de *faiṭūr* ou *fīṭūr* (on a aussi aujourd'hui en Tunisie *faiṭūra*, *faṭūra*, *fīṭūra*, et il existe des formes arabes et berbères apparentées dans toute l'Afrique du Nord) ne peut venir, comme on l'a proposé, de l'arabe *faṭara*. J'ai suggéré en 1938, au Congrès de Rabat, un rapprochement avec les mots latins *factor* = « fabricant d'huile », *factōrium* = « pressoir à huile » (italien *fattoio*, même signification), *factus* = « quantité d'olives que l'on presse en un même tour de pressoir », et un étymon *factūra*, dans le sens non attesté de « grignon d'olives » (suffixe *-ūra* pour exprimer le « résidu »). Phonétiquement, il vaut mieux partir d'une forme *facitūra* (même racine), concurrente de *fattūra* dans le toscan médiéval ; cf. italien mod. *facitore*, à côté de *fattore*, et Du Cange, sub *facitus*.

3. Sur la très bonne qualité de l'huile obtenue par ce dernier procédé, cf. notamment, pour le xixe siècle, De Gubernatis, *apud* Dozy, *Supplément*, II, 134, et Filippi, *apud* Monchicourt, *Relations inédites*, Paris, 1929, p. 284.

4. Burzulī, II, f° 10 a. Au xe siècle, « chaque village du Sahel avait son pressoir à huile », Idris, dans *Revue des Études islamiques*, 1935, p. 304.

tardivement, par suite du désir d'améliorer une production destinée en grande partie à la vente et même à l'exportation ? Ou, au contraire, une diminution de la richesse locale obligeait-elle les habitants à se passer de la plus humble machinerie ?

Les indications précédentes sur la technique de l'agriculture et des industries rurales qui en dérivent immédiatement — meunerie, fabrication de l'huile — devraient être complétées logiquement par l'exposé des techniques industrielles en rapport avec des produits divers. Mais, ici, nous n'avons plus guère de témoignages pour l'époque ḥafṣide, et, même pour la période contemporaine, nous ne disposons, touchant la Berbérie orientale, que de renseignements trop peu fouillés. Il est manifeste cependant — et c'est la remarque essentielle qui s'impose — que bien des techniques médiévales subsistent, en dépit d'une formidable influence européenne, dans l'Ifrīqiya d'aujourd'hui. Et d'autre part on peut tenir pour assuré que beaucoup des élements signalés dans les belles monographies de métiers manuels dont l'Algérie occidentale et le Maroc ont fait l'objet de nos jours se rencontraient déjà dans l'Ifrīqiya ḥafṣide. On pourrait donc s'essayer, moyennant un faible surcroît d'observations et d'analyses, à des reconstructions probables de procédés ifrīqiyens médiévaux. Tel ne peut-être dans ce livre notre dessein : nous nous bornerons à d'élémentaires notations sur deux ou trois points[1].

La travail traditionnel du cuir est, dans l'actuelle Tunisie, « rudimentaire, long et coûteux ». On traite les peaux, non dans des fosses, mais dans de grandes jarres, à la chaux, puis à l'eau salée, enfin avec une décoction d'écorce tannante. La teinturerie n'employait jadis, comme en Europe avant l'invention des teintures chimiques, que des couleurs naturelles, d'origine principalement végétale, et d'une excellente qualité.

Pour la céramique et le tissage, une importante distinction est à retenir : la technique et le but diffèrent, selon qu'il s'agit du travail féminin ou masculin. La céramique à la main est presque partout — sauf dans le Sahel — une industrie domestique pratiquée par les femmes, qui se servent comme unique outil d'une palette ou

1. Je n'ai pas connaissance, pour l'Ifrīqiya ḥafṣide, de traités de ḥisba ni de livres qui exposent les malfaçons et trucages blâmables chez les artisans. Voici, comme exemple de ce que pourrait fournir ce genre d'ouvrages, une indication isolée que l'on rencontre chez Burzulī, II, fº 86 a : il reproche aux fabricants et marchands tunisiens de son temps d'amidonner les étoffes pour leur donner du catī, et de les faire paraître ainsi plus consistantes qu'elles ne sont en réalité.

d'un galet. Les hommes, potiers de profession, usent, dans leurs ateliers, du tour, qu'ils actionnent à l'aide du pied ; ils procèdent ensuite à la cuisson dans des fours spéciaux. Le tissage féminin, de même, a gardé pendant longtemps un caractère familial, tandis que celui des hommes était organisé sur des bases professionnelles et commerciales. Les femmes tissent étoffes et tapis sur un métier vertical très simple, d'un type ancien qui est loin d'être propre à l'Afrique du Nord : il se compose essentiellement de deux ensouples horizontales et superposées, sur lesquelles est tendue la chaîne, et que soutiennent deux montants verticaux ; les fils sont passés à la main. Le métier horizontal, réservé aux hommes, est d'un modèle plus compliqué, mais ancien lui aussi, très répandu en Europe et dans toute l'Asie : il comprend une lice que le tisserand manœuvre à la pédale ; et une navette sert à passer les fils[1].

Nous signalerons enfin, sur la façon de filer des femmes, une particularité qui a frappé, à Tunis, au commencement du XVIe siècle, un observateur étranger : « Elles se mettent, dit-il, en un haut lieu, ou à la fenêtre de la maison, qui repond sur la court, ou à quelque autre pertuis fait expressement sur le solier, et de là laissent tomber en bas piroitant le fuseau, qui, par sa pesanteur, rend le filet bien tors, tiré et uny »[2]. Une pareille méthode n'était pas inconnue en Orient.

Dans la suite de cet ouvrage, quelques indications complémentaires seront fournies sur la technique du travail, à propos par exemple de la chasse, de la pêche et de l'art de bâtir.

1. Voir Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques*, pp. 546-7, 561-3.
2. Léon, III, 138. — Un demi-siècle plus tôt, Adorne, p. 195, avait noté — il est facile de le vérifier encore aujourd'hui en parcourant les souks de Tunis — le rôle important joué par les pieds dans quantité de métiers « manuels ».

CHAPITRE XI

LA STRUCTURE SOCIALE ET ÉCONOMIQUE

(SUITE)

I. *Résultats de la production*

Les conditions de la production économique venant d'être exposées, quels en ont été les résultats ? Passons en revue les produits végétaux, les ressources animales et minérales, les articles manufacturés que le travail ḥafṣide savait créer ou exploiter.

1. *Végétaux*. — La Berbérie orientale bénéficie, entre ses diverses zones climatiques, d'une assez grande variété de types végétaux. S'ils diffèrent évidemment selon l'altitude, la nature du sol et le facteur humain, ils dépendent davantage encore d'une pluviométrie de plus en plus réduite à mesure que l'on avance vers l'intérieur ou vers le Sud, et des réserves en eau du sous-sol.

Les céréales ont toujours été le produit agricole le plus important de l'Afrique du Nord. Au premier rang, tendant même, au moyen âge, en bien des contrées, à l'exclusivité, se placent l'orge et le blé. Pour ce dernier, le blé dur étant seul cultivé par les indigènes dans les temps modernes avant l'Occupation française, on est fondé à croire qu'il en était de même quelques siècles plus tôt ; il serait intéressant de déterminer avec certitude si cette espèce n'a été introduite en Berbérie, comme certains spécialistes inclinent à le penser, qu'à la suite de la conquête musulmane[1] : la domination européenne aurait renoué la tradition antique en réintroduisant le blé tendre, éliminé par les envahisseurs orientaux.

1. Sur cette question et l'excellente adaptation du blé dur au climat nord-africain, voir Bœuf, *Le blé en Tunisie*, Tunis, t. I, 1932, p. 25.

S'il est impossible d'évaluer les surfaces ensemencées en orge et en blé dans l'Ifrīqiya ḥafṣide — et celles-ci ont dû varier beaucoup selon les époques ou même selon les années, — on constate du moins que l'aire de culture a été très vaste, et que les principaux centres de production ne se sont point déplacés au cours de l'histoire. Ce sont, avant tout, la fertile région, bien arrosée, de Bône et la plaine de Béja-Mateur. Pour al-Idrīsī, au XIIe siècle, Béja était la ville la plus riche en céréales de tout le Maghreb, et, au début du XVIe, Léon estimait que sa campagne produisait annuellement plus de vingt mille setiers de grain. Cependant, elle était loin d'être peuplée à saturation : les autochtones laissaient aisément les « Arabes » en labourer une partie, et encore « il en demeuroit en désert »[1]. Les vallées du Haut-Tell tunisien, autour de Lorbeus, étaient également réputées pour l'abondance de leurs céréales, qu'attestait la présence de moulins à blé sur les bords d'un oued. Les hautes plaines constantinoises faisaient aussi partie des terres propres à cette culture : al-Idrīsī la mentionne aux alentours de toute une série de stations entre Tifech et Msila, ainsi qu'à Tobna ; il est plus que probable qu'elle a reculé sur certains points, vers le Hodna notamment, à la suite de l'invasion arabe ; mais Léon la signale encore autour de Ngaous[2]. Quant à Constantine et Tifech, elles ne cessèrent point d'emmagasiner dans leurs silos les grains récoltés par les populations environnantes[3]. Le blé venait aussi d'ailleurs, surtout dans la zone sublittorale, à proximité de Tunis par exemple, et encore, plus à l'intérieur, dans quelques vallées de montagne. Mais l'orge, plus rustique, évinçait le blé partiellement ou en totalité là où les conditions naturelles étaient moins favorables : altitude, sécheresse relative, sol moins gras. Léon note sa prédominance près de certaines localités de la côte, Bougie, Djidjelli, Monastir, et à l'intérieur du côté de Zaghouan ; mais c'est principalement en Tripolitaine qu'elle l'emportait, dans les massifs montagneux comme dans la plaine qui borde le littoral[4]. L'orge, dont la valeur commerciale était d'ordinaire moitié moindre que celle du blé, était ainsi, par les facilités de culture et d'achat, plus accessible à la masse du peuple, et elle jouait dans l'alimentation humaine un rôle de premier plan.

1. Idrīsī, p. 115/134 ; Léon, III, 120 (pour « setiers », la version italienne a « moggia »), 138.
2. Idrīsī, p. 93/109, 117/137 ; Léon, III, 92, 138.
3. Voir ci-dessus, t. I, 300, 385.
4. Idrīsī, p. 130/155, 132/157 ; Léon, III, 81, 86, 139, 155, 184, 189, 194-6.

A côté de ces deux céréales fondamentales, l'Ifrīqiya cultivait, sur une superficie beaucoup plus restreinte, le sorgho et le millet[1].

Dans une anecdote célèbre, et que tout lecteur familiarisé avec l'histoire nord-africaine a présente à l'esprit, un noyau d'olive symbolise la source de la richesse pour la Berbérie orientale dans l'antiquité. Au moyen âge, l'olivier a continué d'être cultivé avec soin dans les plaines littorales de la Tunisie-Tripolitaine ; mais, depuis l'invasion hilālienne, son domaine s'est incontestablement retréci. La culture des céréales s'accommode en une certaine mesure d'un nomadisme développé : elle ne fixe pas nécessairement au sol, et son cycle d'une courte durée permet au laboureur, soit sédentaire, soit même nomade, de tirer parti de la terre dans de brefs intervalles de sécurité ou de stationnement. Il en est autrement de l'arboriculture : des plantations arbustives de quelque étendue gênent les déplacements des nomades et de leurs troupeaux ; saccagées, elles ne peuvent se reconstituer d'une année à l'autre ; le sédentaire, victime de ces dégâts, et au surplus parfois terrorisé, se décourage : il lui faut changer de culture, ou se retirer. C'est ainsi que l'olivette de Sfax a disparu : al-Idrīsī la connaît encore ; mais al-'Abdarī et at-Tijānī, qui en rappellent le souvenir, affirment que les Arabes l'ont entièrement dévastée, au point qu'« il n'en reste plus un seul arbre debout » ; les habitants de ce district devaient faire venir leur huile de Djerba[2] Il fallut attendre l'Occupation française pour que l'arrière-pays de Sfax jouît, toujours grâce à l'olivier, d'une nouvelle prospérité.

Le Sahel de Sousse et de Mahdia, moins défavorisé, mais atteint lui aussi par les déprédations arabes, avait sauvé une grande partie de ses olivettes. Une vieille forêt d'oliviers subsistait même, à l'époque d'at-Tijānī, au sud d'El-Djem, jusqu'à la station d'Umm al-Aṣābi' ; au commencement du XVIe siècle, la région de Sousse était le centre le plus considérable de la production de l'huile[3]. D'autres plantations d'oliviers de quelque importance se remarquaient plus au nord, dans les alentours de Tunis, et bien plus au sud à Djerba. Des témoignages qui s'échelonnent de la fin du XIIe siècle au début du XIVe mentionnent des olivettes à Gabès, El-Hamma de Gabès, Taqyūs, au Nefzaoua, à Téboulbou, Ketena — ces dernières plantées sur l'initiative d'Abū Zakariyā' Ier

1. *Masālik*, p. 4/101 ; Tijānī, *Voyage*, II, 111 (chez les Ġumrāsin, aux confins tuniso-tripolitains).
2. Idrīsī, p. 107/125 ; 'Abdarī, f° 126 b ; Tijānī, *Voyage*, I, 128.
3. Tijānī, *Voyage*, I, 125 ; Léon, III, 153.

— et sur le littoral de la Tripolitaine à Sorman, à Lebda et surtout à Zanzur. Léon permet d'ajouter à cette liste, évidemment fort incomplète, la Petite-Kabylie, Gafsa, le Dj. Gharian[1].

Une autre culture méditerranéenne, qu'il est difficile de ne pas évoquer en même temps que la précédente, est celle de la vigne : on sait quelle part la viticulture, déjà répandue dans l'antiquité, s'est taillée de nouveau dans l'économie nord-africaine du fait des colons européens. Mais on ne s'étonnera point que l'Islam, qui proscrit le vin et ne tolère que le raisin de table ou le jus de raisin non fermenté, l'ait ramenée, au moyen âge, à des proportions exiguës. Sous les Ḥafṣides, Djerba produisait en abondance des raisins secs. Sporadiquement, la présence de la vigne est attestée à Collo, Tunis, Radès, Zanzur, et près de Lebda, ainsi que, par Léon, à l'intérieur de Ngaous[2].

Après les céréales et avec l'olivier, la culture la plus considérable était celle du palmier-dattier. Son domaine, fixé par la nature, n'a pu varier de l'antiquité à nos jours : c'est, dans la partie méridionale du territoire, la zone présaharienne ou le Sahara. Malgré la place de choix que la datte occupe dans l'alimentation des nomades, les Hilāliens n'avaient pas toujours respecté, à l'époque de leur conquête, les palmiers producteurs : ceux de la banlieue de Tripoli avaient beaucoup souffert et en grande partie disparu, comme les oliviers qui voisinaient avec eux ; au début du XIVe siècle, at-Tijānī remarquait leur absence en d'autres points du littoral de la Syrte qui en étaient précédemment pourvus : à Téboulbou et à Garguza par exemple[3]. Mais, à la fin du moyen âge, plusieurs de ces plantations s'étaient sans doute reconstituées, tout comme les ravages opérés par les troupes ḥafṣides elles-mêmes dans certaines grandes oasis d'Ifrīqiya, au cours de sièges difficiles, devaient être peu à peu réparés. Les Arabes avaient intérêt, une fois leur domination établie, à laisser subsister la culture des dattiers par les sédentaires, qu'ils exploitaient. Aussi, dans l'ensemble, les plus belles palmeraies se sont-elles maintenues : avant tout, celles du Sud-Constantinois, avec Biskra, Tolga, Touggourt et Ouargla, renommées pour l'abondance et la qualité de leurs produits, ensuite celles du Sud-Tunisien, depuis Gafsa et le Djérid jusqu'à Djerba, en passant par le Nefzaoua, El-Hamma

1. *Istibṣār*, pp. 37/68, 44/82 ; Tijānī, *Voyage*, I, 142, 166, 170, II, 129, 355-6 ; *Masālik*, p. 6/106 ; Léon, III, 192, 196, 260.

2. *Istibṣār*, p. 18/31 ; Tijānī, *Voyage*, I, 65, 170, II, 129, 355 ; *Fārisiyya*, p. 364 ; *Berbères*, II, 340 ; 'Abdalbāsiṭ, p. 95 ; Léon, III, 92.

3. Idrīsī, p. 121/142 ; Tijānī, *Voyage*, II, 102, 128, 150-1.

et Gabès ; mais ces deux dernières ne donnaient que des fruits décriés[1]. Enfin, le Dj. Gharian et plusieurs centres de la côte tripolitaine fournissaient des dattes comestibles, parmi lesquelles celles de Zanzur se distinguaient par l'excellence de leur goût[2]. Le palmier, d'ailleurs, n'est pas cultivé uniquement pour ses fruits : on extrait de lui le lagmi, boisson appréciée des indigènes ; son bois, ses fibres et ses feuilles servent à la construction des demeures, à la fabrication des cordes et des paniers.

Moins importante que la production des dattes, mais nullement négligeable était celle des figues, disséminée sur une aire très vaste, de préférence dans les plaines littorales et sur les hauteurs : Bougie et les Kabylies, Djidjelli, la région de Tunis et le Sahel de Sousse, Gabès, Djerba, Sorman, Tripoli. Al-Idrīsī mentionne en outre les figuiers du Dj. Nefousa ; et Léon vante les fruits de ceux de Ngaous[3]. Bougie, Djidjelli et Ngaous sont également citées comme productrices de noix ; d'après Léon, les noyers entouraient Tébessa d'une véritable forêt[4]. L'on sait que les musulmans exploitent cet arbre non seulement pour ses fruits, mais aussi pour l'écorce de sa racine ou même de sa tige, le « souak », avec lequel ils se frictionnent les gencives et les dents. Ibn Faḍlallah, au XIVe siècle, notait l'absence, remarquée encore dans la Tunisie moderne, du noisetier. Plus surprenante est une affirmation identique du même auteur concernant le pistachier : attesté en Ifrīqiya jusqu'au XIIIe siècle, notamment dans la région de Gafsa, il est cultivé de nos jours par les indigènes de Sfax[5] Le caroubier, sans doute assez largement répandu, est signalé, au début du XVIe siècle, tout spécialement près de Monastir et dans le Dj. Ouselet[6]. Le jujubier était surtout cultivé dans la plaine de Bône, surnommée pour cette raison la « Ville des Jujubiers », tandis que des variétés sauvages couvraient une grande partie de la steppe tunisienne et apparaissaient encore ailleurs un peu partout en Berbérie[7].

1. Léon, III, 172-3. Idrīsī, p. 107/125, parlait au contraire des « bonnes dattes » de Gabès ; Tijānī, *Voyage*, I, 140, 142, signale leur abondance. Sur les datliers du Sud-Tunisien, cf. *ibid*., I, 170, 185, 191, 199, II, 104, 110.

2. Tijānī, *Voyage*, II, 121, 124, 129 ; Léon, III, 161, 196, 202-4.

3. Idrīsī, pp. 90/105, 105/124 ; Tijānī, *Voyage*, I, 142, 170, II, 126, 151 (à Tripoli, où est signalé l'emploi du mot *karma* dans le sens de figuier) ; *Berbères*, II, 340 ; Adorne, p. 224 ; Léon, III, 86, 91, 129, 153, 156, 177, 189, 192.

4. Idrīsī, p. 94/110 ; Léon, III, 86, 91, 114-5, 189.

5. Maqdisī (Xe siècle), dans *BGA*, III, 239 ; Bakrī, p. 47/100-1 ; *Masālik*, p. 5/102 ; I. Sa'īd, dans *Géographie d'Aboulféda*, II, 197. Le bananier, dont l'absence est également signalée dans *Masālik*, *loc. cit.*, est attesté lui aussi jusqu'au XIIIe siècle, à Gabès ; Bakrī, p. 17/41, I. Sa'īd, II, 198.

6. Léon, III, 156, 168.

7. Tijānī, *Voyage*, I, 179 (à Djerba et Tozeur, fruit plus gros et meilleur qu'aux environs de Tunis) ; Léon, III, 107.

D'autres fruits comestibles et des légumes étaient produits dans les vergers et les potagers, qui avoisinaient de préférence les centres de population les plus denses. Point de ville ou de gros village qui ne fût entouré, peu ou prou, d'arbres fruitiers et de cultures maraîchères, sans compter que les palmiers des oasis mêmes ne dédaignaient point d'abriter à leur ombre certains de ces végétaux.

Parmi les cultures fruitières de l'Ifrīqiya, le groupe des agrumes devait occuper une place de choix : bigarades de Tunis-Carthage, citrons, citrons doux, cédrats[1]. Dans la grande famille des rosacées, on avait des pêches — à Carthage et Sorman par exemple — et des abricots, des prunes, des cerises, des azeroles, des nèfles, et aussi des pommes, comme à Collo, Mila, Monastir, Djerba, Zanzur, des poires, commme à Mila, Monastir et surtout Bechri, des coings, comme à Bechri, Tagiura, Zanzur, enfin des amandes. Les grenades étaient abondantes à Tunis, Monastir, Sorman, Zanzur. Les mûres blanches et les mûres noires complétaient cet ensemble suffisamment varié, qu'enrichissait encore l'appoint du concombre, de la pastèque et du melon[2].

L'Ifrīqiya cultivait encore d'autres cucurbitacées, du type courge. Comme légumes, les potagers fournissaient surtout : fève, haricot, lentille, pois, pois chiche, aubergine, navet, chou, chou-fleur, blette, pourpier, laitue, chicorée, corète, asperge. A cette liste dressée par Ibn Faḍlallah, il faut ajouter évidemment la carotte, l'ail et l'oignon. Au temps ḥafṣide, le souchet comestible était cultivé dans la région de Gabès et recherché « par tout le royaume de Thunes » pour son tubercule amylacé, appelé comme aujourd'hui *ḥabb 'azīz*, que l'on suçait à cause de son goût sucré. La canne à sucre était rare, et on ne la pressait point : on la suçait elle aussi en tranches, après le repas ; Léon en a vu une plantation à Gamart[3].

Un grand nombre de plantes aromatiques, médicinales ou

1. Idrīsī, p. 104/121 (citrons à Tozeur) ; *Masālik*, p. 4/102 ; *Berbères*, II, 340 ; Adorne, p. 197 ; Léon, III, 129, 142, 260.

2. Idrīsī, p. 94/110 ; *Istibṣār*, p. 18/31 ; Tijānī, *Voyage*, I, 170-1 (une grande partie des plantations de pommiers de Djerba a été détruite par les indigènes, parce que les occupants chrétiens s'emparaient des fruits sans payer), II, 129 ; *Masālik*, p. 4/101-2 ; Adorne, p. 197 ; Léon, III, 105, 129, 156. La mûre noire est bien appelée *tūt 'arabī*, cf. *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, p. 44.

3. *Masālik*, p. 5/103 (pour le haricot, il s'agit sans doute de *Dolichos Lubia;* ce ne peut être *Phaseolus vulg.*, qui est d'origine américaine) ; I. Sa'īd, dans *Géographie d'Aboulféda*, II, 198 ; Léon, III, 149, 172. Du sucre *(sukkar)* était cependant vendu à Tunis au XIIIe siècle (*Ma'ālim*, IV, 25) ; Bône et Bougie semblent bien en avoir fabriqué (Mas-Latrie. *Traités*, p. 268 ; von Lippmann, *Geschichte des Zuckers*, Berlin, 1929, p. 295).

tinctoriales poussaient spontanément ou grâce aux soins de l'homme en Ifrîqiya. Al-Idrīsī, pour les environs de Bougie au XIIe siècle, et au siècle suivant le botaniste espagnol Ibn al-Baiṭār, pour différents points de la Berbérie orientale, nous ont transmis des noms de simples, qu'il serait hors de propos d'étudier ici. Le premier de ces auteurs nous rapporte que le cumin, le carvi et l'anis poussaient dans les environs de Carthage, Taqyūs, Gafsa, Sbiba, dans les îles Kerkena, le carthame à Carthage ; à Taqyūs, Tozeur, Gabès, on cultivait le henné, le safran du côté d'Ebba ; cette dernière plante devait être signalée plus tard dans le Dj. Gharian. Au XIVe siècle, Ibn Faḍlallah énumère : origan, myrte, rose, jasmin, narcisse, nénuphar jaune, giroflée, marjolaine, violette, lis, safran, basilic et thym[1]. Ajoutons-y comme probables — car on faisait usage de leurs propriétés — le pavot somnifère et le chanvre indien[2].

Comme plantes textiles, le chanvre et le lin seuls semblent avoir été régulièrement cultivés, dans les environs de Bougie et de Djidjelli. Au XIIe siècle, le chanvre venait également à Carthage, le lin près de Bône ; au début du XVIe, ce dernier se rencontrait à Nabeul. Quant au cotonnier, al-Idrīsī le signale en divers endroits ; mais il paraît bien qu'à l'époque ḥafṣide sa production, qui fut du reste toujours faible, avait peu à peu disparu[3]. Il ne faut point par contre négliger l'exploitation des ressources naturelles en alfa, en jonc et en palmier nain, qui alimentaient en matière première l'industrie de la sparterie et de la vannerie.

Vu la difficulté des transports plus encore que la nature des essences, on exploitait peu les grandes forêts naturelles pour procurer au loin, aux principales localités, poutres et madriers : le bois de construction y était plutôt rare[4] et l'on recourait volontiers, comme pour le chauffage, aux troncs et aux branches d'arbres fruitiers. On apportait au contraire plus aisément à la ville du charbon de bois. Sur les hauteurs montagneuses, principalement le long du littoral constantinois, le pin servait aux constructions maritimes et à la fabrication du goudron[5], tandis que le

1. Idrīsī, pp. 90, 104, 111, 117, 119, 127/104, 122, 130 (corriger « garance » en « carthame »), 137, 139, 150 ; I. Sa'īd, dans *Géographie d'Aboulféda*, II, 198, 200 ; I. al-Baiṭār, *Jāmi' al-Mufradāt*, trad. Leclerc, 3 v., Paris, 1877-83, *passim ; Berbères*, II, 340 ; *Masālik*, p. 5/103-4 ; Léon, III, 196.
2. Voir plus loin, à propos du niveau de vie.
3. Idrīsī, pp. 86, 93, 104, 111, 117/99, 109, 122, 130, 136 ; I. Sa'īd, *loc. cit.* ; Léon, III, 86, 149, 189.
4. Léon, III, 141 (Tunis).
5. Idrīsī, p. 90/105.

liège du chêne-liège était sans doute utilisé sur place seulement. Les graines du pin — pin d'Alep et pin pignon[1] — et les glands doux du chêne-ballote ne devaient pas être plus dédaignés pour l'alimentation que de nos jours.

Dans un pays comme l'Ifrīqiya ḥafṣide, il ne faut chercher de toute évidence aucune politique générale d'acclimatation de végétaux, d'afforestation ni de défrichement. Les procédés d'exploitation demeuraient le plus souvent rudimentaires, bornés à un effort local. Mais, d'un autre côté, que de ressources végétales, qui passent de plus en plus au second plan sous l'influence de la civilisation contemporaine, et qui jadis comptaient grandement ! Encore aujourd'hui, il est vrai, dans les campagnes, nomades et sédentaires connaissent par tradition, comme beaucoup de paysans d'Europe, les utilisations possibles de très nombreuses plantes spontanées. Au moyen âge, c'était là une véritable nécessité pour plusieurs motifs : absence de colorants chimiques, usage d'une pharmacopée galénique, faiblesse des transactions, lutte âpre et constante, pour l'homme et pour les bêtes, contre la faim.

Si l'on tenait en effet à présenter un tableau plus complet que le nôtre, il conviendrait de dresser, entre autres listes, celle des végétaux susceptibles de nourrir les animaux domestiques. C'est principalement la flore naturelle qui entrerait alors en jeu. Cette flore, si remarquablement mise à profit par les pasteurs au cours des déplacements de leurs troupeaux, était certainement, en gros, la même que de nos jours. Une exception, cependant, considérable, et qui intéresse aussi l'alimentation humaine, est à souligner : c'est seulement au XVIe siècle, sinon au XVIIe, que l'opuntia ou figuier de Barbarie, originaire du Mexique, a été introduit dans le pays. Sa multiplication est, à coup sûr, l'élément qui, dans les temps modernes, avant l'Occupation française, a le plus contribué à modifier, par rapport au moyen âge, le paysage végétal. Au point du vue économique qui nous occupe ici, on retiendra surtout que l'époque ḥafṣide ne disposait pas encore de cette ressource commode, si précieuse pour les hommes et pour le bétail.

2. *Animaux et minéraux.* — Avec l'extension de la vie nomade, consécutive à l'invasion hilālienne, et le recul des établissements sédentaires, le caractère foncièrement agricole de l'Ifrīqiya s'était modifié pour faire une place beaucoup plus large que par le passé

1. C'est probablement l'amande du pin pignon que désigne le mot *jillauz* dans *Ma'ālim*, IV, 237.

à l'élevage, et notamment à celui qui s'associe le mieux au nomadisme et à la steppe : l'élevage des chameaux et des moutons.

Nous n'avons point d'indices qui aident à proposer des chiffres, même très libéralement approximatifs, pour les diverses catégories du cheptel africain. Ce qui est sûr, c'est que sur cette terre en grande partie insuffisamment arrosée et où les longues sécheresses sont trop fréquentes, les troupeaux subissaient périodiquement, comme de nos jours, de terribles mortalités. On ne cultivait point de plantes fourragères, et l'on ne constituait en faveur du bétail aucune réserve d'aliments.

Les chameaux à une bosse, ou dromadaires, dont il a été question ci-dessus à propos de la vie bédouine, étaient à la fois bêtes de selle et de bât ; on utilisait leur lait, leur laine, leur viande et leur cuir. Les moutons étaient, semble-t-il, comme aujourd'hui, de la race à queue fine dans le Constantinois, et plus à l'Est de la race à grosse queue, répandue jusqu'en Extrême-Orient[1] ; ils donnaient une forte quantité de laine, travaillée sur place ou au dehors : celle de Djerba jouissait, par sa qualité supérieure, d'une renommée inégalée en Afrique du Nord[2]. Leurs compagnes les chèvres, moins nombreuses qu'eux, et plus à l'aise sur les hauteurs que dans la plaine, fournissaient à l'homme, comme eux, lait, chair et peau ; et leurs longs poils servaient à la confection des toiles de tente. On élevait aussi, surtout vers le Nord, des bœufs, de petite taille, moins adaptés qu'ovins ou caprins à la vie errante et au climat sec.

Des chevaux arabes et des chevaux barbes, excellents animaux de selle rapides et résistants, servaient principalement de montures pour les grands personnages et les guerriers[3]. Les ânes, petits et robustes, étaient les bêtes de somme et les montures les plus communes, accessibles aux pauvres, indispensables même aux citadins, tandis que c'était déjà un demi-luxe que de chevaucher un mulet.

La gravité de l'interdiction religieuse musulmane qui pèse sur le porc, animal impur entre tous, en avait supprimé l'élevage dans la Berbérie. Même dans les fondouks chrétiens, sa présence n'eût pas été tolérée, et l'on ne peut guère croire al-ʿAbdarī, lorsqu'il accuse les gens de Zuara, en Tripolitaine, de faire avec

1. Sur le chameau en Afrique, et sur le mouton à grosse queue en Tunisie et en Égypte, cf. Léon, III, 430-5, 441.
2. Tijānī, *Voyage*, I, 171.
3. Adorne, p. 205 ; Léon, III, 435-7.

les chrétiens le trafic des cochons[1] : la haine du musulman orthodoxe envers ces ḫārijites, hérétiques à ses yeux, a dû l'emporter dans son esprit sur le sens de la réalité.

L'élevage domestique des poules et des pigeons était répandu beaucoup plus que celui des oies[2]. Quant au lapin, dont la fourrure était appréciée en pelleterie, Ibn Sa'īd rapporte qu'il fut acclimaté à Tunis de son temps, dans la première moitié du XIIIe siècle, venant d'Espagne par Ceuta[3].

L'apiculture, qui fournit à la fois du miel et de la cire, était pratiquée en divers lieux. Léon signale les abeilles de la montagne de Zaghouan, et la cire des hauteurs voisines de Collo. Sur le littoral du Constantinois actuel, al-Idrīsī avait déjà noté la production de miel à Bône et à Djidjelli[4]. La cire était en quantité suffisante pour être exportée.

On sait l'aversion non déguisée, entretenue par la tradition religieuse et mêlée d'une crainte magique, que bon nombre de musulmans professent à l'égard des chiens[5]. L'Ifrīqiya ḥafṣide n'a pas échappé à ce sentiment, et la question des chiens s'est même vue transportée un jour sur le terrain juridique : les gardiens des souks de Kairouan s'étant fait aider dans leurs service par quelques-uns de ces animaux, ce fut un grand émoi chez les passants qui se rendaient de bon matin à la mosquée ou au bain. Les docteurs kairouanais furent divisés sur la solution de l'affaire, qui se termina par un compromis : la tolérance pour les gardiens d'avoir des chiens, à condition de les attacher dès l'aube[6]. On citait un homme de religion qui refusait de pénétrer dans une demeure où vivait un chien[7] ; par contre, un autre faqīh, originaire

1. Mas-Latrie, *Traités*, p. 90 (statut de Marseille de 1228) ; 'Abdarī, fº 41 b.
2. *Masālik*, p. 6/104.
3. I. Sa'īd, *apud* Maqqari, *Analectes*, I, 122. Il semble bien qu'il s'agisse d'une espèce domestique ; l'auteur l'appelle d'un nom roman : *qunilya*. Il est bien curieux de constater que son expansion s'est faite au moyen âge par la même voie beto-rifaine qu'avait empruntée son congénère préhistorique (sur ce dernier point, cf. Heim de Balsac, *Biogéographie des mammifères et des oiseaux de l'Afrique du Nord*, Paris, 1936, pp. 93, 117). En Tunisie, de nos jours, le lapin n'existe à l'état sauvage que dans certaines îles : dès le XIVe siècle, la Conigliera lui devait son nom ; au XIIIe siècle, les « connins » pullulaient dans l'île de Lampédouse, entre Malte et la Tunisie (Joinville, éd. Pauphilet, *Historiens et chroniqueurs du moyen âge*, Paris, 1938, p. 313).
4. Idrīsī, pp. 98/114, 117/136 (lire « miel » au lieu de « mil ») ; Léon, III, 93, 194.
5. Voir W. Marçais, *Takroûna*, pp. 285-7 : ajouter aux données qui y sont groupées l'opinion du mālikisme ancien, formellement exprimée dans *Mudawwana*, III, 74 ; sur l'indulgence relative de Mālik en cette matière, voir aussi Dimašqī, *Raḥmat al-Umma fi-ḫtilāf al-A'imma*, Caire, 1351 h., p. 6.
6. Ubbī, *Ikmāl*, II, 60, V, 394, 396.
7. *Ma'ālim*, IV, 131. Voir *ibid.*, IV, 164, l'assez curieuse histoire du religieux, de la femme et de son chien Ḥadīd.

d'Ifrīqiya, mais qui avait émigré en Orient, le fameux Ibn al-Qūba', prenait la défense de tout chien qu'il voyait maltraiter en demandant à l'homme brutal : « Cet être n'est-il pas ton associé en animalité ? »[1].

Si les chiens de garde étaient à peine tolérés et les chiens de berger eux aussi sans doute méprisés — la vieille habitude des gens de Tozeur de manger du chien était citée comme un scandale par les bons musulmans[2] —, les chiens de chasse, tels que le sloughi grand lévrier svelte et rapide, jouissaient d'un plus grand prestige, et le sultan lui-même était heureux d'en posséder[3]. C'est que la chasse était un plaisir recherché, auquel la haute société s'adonnait volontiers en dépit de la condamnation de principe que la stricte orthodoxie porte contre elle s'il ne s'agit que d'un amusement[4] : on a vu plus haut la place que cette noble distraction tenait dans la vie du souverain. Sans doute, d'ailleurs, signifiait-elle, dans bien des cas, plus qu'un simple amusement ; elle pouvait répondre au besoin de détruire des animaux dangereux : quand le sultan 'Uṯman ou son fils aîné étaient empêchés d'y prendre part, la direction de la chasse était confiée, nous dit-on, à des sortes de « premiers veneurs »[5]. La grue était considérée comme gibier de roi ; on chassait aussi la caille et la perdrix, et probablement l'outarde et la grive. La faune cynégétique comprenait encore le lièvre, l'antilope et la gazelle, le renard, l'onagre et le cerf, de même que dans le Sud l'autruche, et dans les montagnes boisées le lion et la panthère. Onagre, lion et autruche ont disparu de ces parages actuellement. Les petits de cette dernière, au temps de Léon, étaient capturés en grand nombre, puis engraissés et mangés dans le Constantinois[6]. Près de Zuara, on chassait au filet les gazelles qui abondaient dans la contrée[7]. Mais l'exercice qui excitait le plus la passion des chasseurs était la chasse à courre ou la chasse au faucon. Léon, traitant de la panthère qu'il nomme léopard, a joliment conté comment « les montagnars de la region de Constantine ont coutume luy donner la chasse avec les chevaux,

1. *Durar kāmina*, IV, 183.
2. Maqdisī, *BGA*, III, 243 ; Tijāni, *Voyage*, I, 201-2. Bakrī, p. 148/284, mentionne aussi Gafsa.
3. *Berbères*, II, 338.
4. Ubbī, *Ikmāl*, V, 269.
5. Van Ghistele, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 251.
6. *Masālik*, p. 6/104 ; Adorne, p. 222 ; Léon I, 78 (à propos des Arabes bédouins qui, « le printemps revenu, vont à la chasse avec chiens et oyseaux après toute espece de sauvagine »), III, 441 (entre Bône et Tunis « sont les plus redoutés lyons de toute l'Afrique »), 443, 456, 458-9. On pouvait aussi attraper quelques singes dans les forêts du Constantinois ; *Istibṣār*, p. 21/37 ; Léon, III, 444.
7. Tijānī, *Voyage*, II, 123.

en serrant tous les passages dont le leopard voulant escamper, et trouvant une quantité de chevaux, lesquels luy serrent le pas, court à un autre, qui etant semblablement serré ; à la fin après s'être bien travaillé en vain, ne pouvant trouver lieu pour sa défaite, est contraint demeurer en la place et rendre les aboys ». Des faucons, autours, sacres et gerfauts étaient instruits à voler grues, cailles, perdrix et lièvres. On dressait également des aigles à la chasse au renard ; et aux chiens de chasse on associait parfois, comme en Orient, des guépards[1].

Différentes espèces de petits oiseaux, au plumage gai ou au chant mélodieux, étaient volontiers mises en cage par les Ifrīqiyens. Les citadins goûtaient à voir ou à entendre ces petits prisonniers un des charmes de la nature, et l'habitude ne s'en est point perdue chez leurs descendants actuels. Il paraît que le grand-cadi Ibn Zaitūn, vers la fin du XIIIe siècle, aimait ainsi à mettre en cage de petits oiseaux chanteurs ; mais, au bout de six mois ou un an, il leur rendait la liberté[2].

La pêche était presque exclusivement maritime et ne s'éloignait pas du littoral. Une partie de la population côtière s'y adonnait. Al-Idrīsī avait signalé les gros et excellents poissons de Djidjelli, et la façon dont les pêcheurs de Sfax savaient disposer leurs filets dans les eaux mortes. Léon précise que près de Sfax on prenait de grandes quantités de spares, et qu'à Tédellis la pêche était si aisément fructueuse que le poisson en perdait toute valeur marchande. Mais ce sont les nombreux poissons du lac salé de Bizerte que les auteurs ont le plus complaisamment énumérés, en insistant sur la prédominance saisonnière de chacun d'eux : mulet, sargue, oblade (peut-être charax), bonite, loup, maigre (peut-être allache), raie, saupe et autres espèces dont les noms sont plus difficiles à identifier[3]. Un procédé original de pêche, encore employé de nos jours, est mentionné dès le haut moyen âge : il consiste à promener comme appât dans l'eau, le long de la rive, une femelle de mulet[4].

En mai et juin, le thon vient frayer par bandes sur la côte orientale de la Tunisie. Sa pêche exige des installations vastes et

1. *Berbères*, II, 338 (où il faut corriger « léopards » en « guépards ») ; Léon, *loc. cit.*
2. Ubbī, *Ikmāl*, V, 224, VII, 58. — Les flamants roses, qui sont demeurés la parure du lac de Tunis, sont signalés comme très nombreux par Adorne, p. 189.
3. Idrīsī, pp. 98, 107, 114/114, 126, 133 ; Tijānī, *Voyage*, I, 128 ; Léon, III, 125, 150, 155, 162, 175. Cf. Vonderheyden, *La pêche sur les côtes barbaresques au moyen âge*, dans *Station d'agriculture et de pêche de Castiglione*, 1928, 2e fasc., pp. 9-43, et Gateau, *Poissons du lac de Bizerte d'après al-Idrīsī*, *Bulletin des Études arabes*, Alger, 1942, pp. 99-101.
4. Bakrī, p. 58/123 ; Bonniard, dans *Revue Tunisienne*, 1934, p. 135.

coûteuses. Il semble bien que si, dans la deuxième moitié du XV[e] siècle, le monopole en était concédé à des Génois, c'est que ceux-ci avaient dû prendre l'initiative de l'exploitation et assurer la première mise de fonds. Il est dès lors question de la thonaire de Nūbia (Sidi Daoud). Adorne a vu à Sousse les caves dans lesquelles les Génois salaient des thons pour les conserver[1]

Le poisson, cependant, n'était point le seul objet de la pêche maritime : les bancs de corail, au large de Marsā l-Ḫaraz (La Calle) et de Tabarka, étaient exploités depuis longtemps, et cette pêche, comme celle du thon, fut affermée sous les Ḥafṣides à des chrétiens étrangers : d'abord des Catalans auxquels succédèrent, au milieu du XV[e] siècle, des Génois[2]. Les barques de pêche, montées par une vingtaine d'hommes, s'avançaient au-dessus des bancs, et l'on extrayait le corail en accrochant ses branches à des croix de bois alourdies par des pierres, et autour desquelles était enroulé du chanvre ou du lin : la barque, une fois cette croix lâchée vers le fond, se déplaçait à droite, à gauche et en cercle jusqu'à ce que l'accrochage des branches se produisît ; on tirait alors avec force, à l'aide de deux cordes, pour ramener le tout. La récolte était abondante, et le corail de qualité[3]. On s'en servait comme de parure et de talisman. Encore dans les temps modernes, et jusqu'à l'avilissement de ce produit par l'exploitation des récifs de coraux des mers méridionales, sa pêche sur les côtes de la Berbérie orientale est demeurée une importante source de profits.

Le golfe de Sfax se prêtait, comme aujourd'hui, à la pêche des éponges. En outre, sous les Ḥafṣides, par une pratique disparue dans les temps modernes, des plongeurs allaient arracher le byssus des pinnes marines, qui, sous le nom de « laine marine » (*ṣūf baḥrī*) ou « poil de poisson » (*wabar as-samak*), était recherché comme textile très précieux. Moins sûre est l'indication d'at-Tijānī, d'après laquelle on pouvait trouver des perles dans les huîtres du golfe de Sfax : à la fin du XVIII[e] siècle, le Sfaxien Ibn Maqdīš devait s'étonner d'une pareille allégation[4]

La première et la plus considérable des ressources minérales de l'Ifrīqiya était sans conteste le sel. Les masses de sel gemme qui s'y rencontrent étaient certainement l'objet d'une exploita-

1. Marengo, *Genova e Tunisi*, pp. 278, 280 ; Adorne, p. 223.
2. Podestà, *La pesca del corallo in Africa nel medio-evo e i Genovesi a Marsacares*, Gênes, 1897 ; Léon, III, 109.
3. Maqdisī, *BGA*, III, 239 ; Idrisi, p. 116/135 ; Yāqūt, VIII, 24.
4. I. Sa'īd, *apud Masālik*, p. 21-2/126 ; I. Baiṭār, *op. cit.*, II, 386-7 ; Tijānī, *Voyage*, I, 128 ; I. Maqdīš, II, 80.

tion, tout au moins locale : la colline de sel d'El-Outaya, au nord-ouest de Biskra, avait même fourni la table des souverains fāṭimides. Les nombreuses « sebkhas » de Tunisie et de Tripolitaine se prêtaient à l'aménagement de salines. On appréciait particulièrement celles de cette dernière contrée, entre autres, pour la qualité du produit qu'on en retirait, la petite sebkha de Ras El-Makhbaz, un peu à l'ouest de Zuara ; des vaisseaux chrétiens y venaient prendre, pour leur pays, des chargements de sel[1].

Faciliter l'approvisionnement du peuple en sel était de la part du souverain un acte méritoire, et politique en même temps : durant la croisade de saint Louis, al-Mustanṣir racheta à un particulier, qui l'exploitait, la sebkha d'Umm al-Aṣnām, dans la région de Kairouan, et il autorisa tous les musulmans à en extraire librement le sel[2].

L'Ifrīqiya n'était point dépourvue, en certains de ses districts, de pierre de taille, de gypse à plâtre, de calcaire à chaux, et ses habitants savaient en tirer parti[3]. Mais c'étaient encore la simple terre battue, le pisé ou l'argile, sous forme de brique cuite ou crue, qui constituaient en bien des points le plus clair des matériaux servant aux constructions humaines. L'argile trouvait aussi un emploi fréquent dans une abondante fabrication de poteries.

Enfin, en un temps qui ne songeait pas à l'exploitation des phosphates, le sous-sol de la Berbérie orientale n'offrait comme autre ressource à l'homme qu'un certain nombre de gisements métallifères. L'extraction de leur minerai n'a point chômé au moyen âge, comme en témoignent, beaucoup plus que nos documents, les vestiges de travaux qu'il est difficile, vu leur imperfection, d'attribuer à l'antiquité romaine. On hésitera néanmoins à ratifier l'opinion d'après laquelle « l'époque la plus active pour l'industrie minière en Berbérie fut le moyen âge, et non l'antiquité »[4]. Sur le territoire et à l'époque des Ḥafṣides, c'est le plomb du Dj. Ressas, à une trentaine de km. au sud-est de Tunis, qui paraît avoir été le plus exploité[5]. Des mines de fer qu'avait mentionnées al-Idrīsī près de Bougie, de Bône (au mont Edough) et de Lorbeus, Léon ne cite plus que les premières, en Kabylie[6] ; de toute façon,

1. Bakrī, p. 52/112 ; Tijānī, *Voyage*, II, 120 ; Mas-Latrie, *Traités*, p. 224. Bakrī, p. 85/171, signalait aussi l'exportation du sel marin de Lamta.
2. *Ruznāma tūnusiyya*, an. 1324 h., p. 59.
3. Idrīsī, p. 98/115 (gypse de Petite-Kabylie, transporté à Bougie) ; Léon, III, 180 (chaux fabriquée à Zuara et transportée à Tripoli).
4. Gsell, *Vieilles exploitations minières dans l'Afrique du Nord*, *Hespéris*, 1er trim. 1928, p. 16.
5. Adorne, p. 195.
6. Idrīsī, pp. 90/105, 117/136-7 ; Léon, III, 189.

la production du fer en Ifrīqiya était insuffisante pour les besoins locaux, et il fallait faire appel en partie, pour les satisfaire, à l'importation.

3. *Produits manufacturés.* — Les matières premières que transformait l'industrie ifrīqiyenne étaient principalement les produits du pays, tels qu'ils viennent d'être énumérés. Ne provenait guère sans doute du dehors pour être travaillé en Berbérie orientale qu'un complément de textiles et de métaux, auquel il faut ajouter toutefois une assez grande variété de substances tinctoriales, importées elles aussi pour les besoins de l'industrie.

Les fabrications, surtout rurales, de la farine et de l'huile ont été signalées précédemment. La préparation culinaire de ces deux produits, et de tous autres articles de bouche, était, comme il se conçoit, du domaine presque exclusivement familial. Toutefois, au moyen âge comme aujourd'hui, les agglomérations humaines de quelque importance donnaient naissance à l'activité professionnelle de toute une classe de boulangers, de gargotiers, et de fabricants-marchands de friandises et de gâteaux.

Les grandes villes, par ailleurs, recélaient en leur sein des représentants de presque toutes les catégories possibles d'artisans ; et les métiers manuels les plus divers s'y groupaient en un nombre souvent fort élevé de corporations. Des spécialisations, toutefois, ne pouvaient manquer d'intervenir : des conditions naturelles plus favorables ou l'habileté plus grande des ouvriers valaient à tel ou tel produit, manufacturé dans certaines localités, la renommée d'être mieux fait ou de meilleur goût, peut-être aussi d'un prix moins élevé. Les villages ou les petites villes, forcément moins riches en métiers variés, se limitaient, eux, de préférence à une ou plusieurs fabrications déterminées. Encore que ces localisations nous échappent, dans tout leur détail, pour l'époque ḥafṣide, il n'est pas impossible d'en recueillir quelques éléments.

L'industrie textile paraît avoir été, sous ses différents aspects, malgré la forte concurrence de l'importation, la plus répandue. On peut dire qu'en principe toutes les cités moyennes ou grandes comptaient un certain nombre de moulineurs, de tisserands, de blanchisseurs de toile et aussi de tailleurs d'habits. Un peu partout, même chez les bédouins, les femmes devaient filer et tisser étoffes, couvertures et tapis. Tunis, au XIVe siècle, fabriquait d'excellentes étoffes, dites « ifrīqiyennes », de coton et lin, ou de lin seulement, dont on confectionnait des vêtements ; elle tissait aussi, pour les

vêtements des plus hauts personnages de l'État, une étoffe de soie et coton, ou de soie et laine, blanche ou de couleur, dite, comme le haïk des femmes, *safsārī*[1]. Sousse était depuis longtemps réputée pour la beauté de ses étoffes et vêtements ; et les lainages de Djerba, unis ou rayés, étaient déjà, comme dans les temps modernes, recherchés au dehors[2]. Au XIIe siècle, on vantait également Mahdia pour la finesse de ses tissus ; les étoffes de Darjīn, près de Nefta, pouvaient alors se comparer presque à celles de Sijilmāsa ; Gafsa confectionnait châles, vêtements et turbans[3]. Au XIIIe siècle, on fabriquait, dit Ibn Sa'īd, de bons lainages à Torra. Au XVIe, Léon notait aussi la fabrication de « toiles » à Gafsa, et, en outre, à Bône, la Marsa, Hammamet, Lorbeus, Gafsa, Tripoli ; il indiquait la présence de tisserands à Béja et à Sfax ; et il signalait encore que des couvertures de laine étaient tissées à Mila et à Maharès[4]. Les couvertures à rayures de couleur appelées « hanbels » *(ḥanbal)* étaient fabriquées, vers le même temps, à Stora, à Bône et à Tunis[5]. Nous savons de plus qu'en Tunisie on faisait une riche étoffe spéciale, destinée aux vêtements sultaniens, avec des filaments de pinne marine et de la soie[6]. Enfin, nous avons des raisons de penser que la fabrication, au moins partielle, des calottes de laine dites « chéchias » y était pratiquée[7], antérieurement à l'essor remarquable que cette industrie devait prendre à Tunis au XVIIe siècle, avec l'arrivée des Morisques espagnols ; et cependant le drap de laine ou *malf* était fourni, semble-t-il, exclusivement par l'importation.

Parmi les couvertures et tapis d'Ifrīqiya les plus appréciés dans les derniers siècles du moyen âge, rien ne nous invite à faire une place à part, comme de nos jours, au « tapis de Kairouan ». Celui-ci, en effet, sous sa forme actuelle, qui trouve jusqu'en Europe un important débouché, ne date que de la fin du XVIIIe siècle. Cela ne prouve nullement que les Kairouanaises de l'époque ḥafṣide ne savaient point tisser de tapis de qualité ; mais aucun témoignage

1. *Masālik*, pp. 7-8/111, 21/125. Léon, III, 138, signale « veloutiers » et « couturiers » de Tunis.
2. Bakrī, p. 36/78 ; Marrākušī, p. 255/301 ; Tijānī, *Voyage*, I, 103 ; *Berbères*, III, 63 ; 'Abdalbāsiṭ, p. 96 ; Léon, III, 154, 177.
3. Idrīsī, p. 108/127 (du même, p. 106/124 : fabrication de soieries dans un village voisin de Gabès) ; *Istibṣār*, pp. 40/75, 46/85 ; I. Sa'īd, dans *Géographie d'Aboulféda*, II, 201.
4. Léon, III, 105, 107, 117, 120, 150, 152, 162, 175, 181, 260.
5. R. Ricard, dans *Annales Institut Études orientales Alger*, 1936, p. 269, d'après un texte portugais.
6. Voir plus haut, chap. VIII.
7. Voir ci-dessus, pour Kairouan, t. I, pp. 364 et 365, n. 1.

direct ne nous renseigne sur leur technique, ni sur la valeur esthétique et marchande de leur production ; et nous avons d'autre part la certitude que le « kairouan » moderne, sans dériver d'un modèle local antérieur, est une imitation relativement récente des tapis d'Anatolie[1].

La poterie vernissée de Nabeul, autre article d'exportation de nos jours, ne remonte certainement pas non plus au moyen âge : elle a dû être introduite plus tardivement par les musulmans chassés d'Espagne. Par contre, la fabrication des beaux carrelages de faïence ou *zlīj* s'est acclimatée à Tunis dès le XIVe siècle environ, sous l'influence des Andalous ; à la fin du siècle suivant, le marabout Sīdī al-Jalīzī, originaire de Fès, était, dans la capitale ḥafṣide, un de ces fabricants d'*azulejos*[2]. Cependant, les deux seuls centres que Léon mentionne pour la céramique sont Gafsa et Sousse ; les habitants de cette dernière fabriquaient au tour « des ecuelles et plusieurs sortes de vases » pour toute la Tunisie du Nord-Est ; Gafsa était réputée précédemment pour son verre et ses vases dorés[3].

Pour les métaux utiles ou précieux, la natterie et la sparterie, les seules localisations que nous possédions sont des mentions de souks à Tunis et à Kairouan. Le travail des peaux et du cuir, évidemment très répandu vu l'abondance de la matière première et les besoins de la cordonnerie et de la sellerie, était particulièrement développé dans ces deux cités. Un cuir réputé, souple et brillant, tirait son nom de Ghadamès ; Bône avait, au XVe siècle, la spécialité des cuirs colorés[4]. La reliure en cuir devait être pratiquée dans quelques grands centres où les études fleurissaient.

La teinturerie est attestée notamment, sous les Ḥafṣides, en dehors de Tunis et de Kairouan, à Tédellis, Tozeur et Torra[5]. On fabriquait à Tunis des cierges et du savon, et à Torra, au XIIIe siècle, un verre que l'on nous dit très pur[6]. Dans la capitale, au XVe siècle, paraissent s'être distingués des sculpteurs sur bois pour la literie, et sur plâtre pour la décoration des plafonds et des murs[7].

1. Poinssot et Revault, *Tapis tunisiens, I Tapis de Kairouan*, Paris, 1937.

2. Audisio, *La marqueterie de terre émaillée dans l'art musulman d'Occident*, Alger, 1926 ; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, pp. 588-590 ; Monchicourt, dans *Revue tunisienne*, 1936, p. 199 ; Adorne, p. 197.

3. *Istibṣār*, p. 40/75 ; Léon, III, 153, 260.

4. *Istibṣār*, p. 32/61 ; Yāqūt, VI, 268 ; Van Ghistele, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 249 ; Léon, III, 138, 169.

5. Tijāni, *Voyage*, I, 191, 200 ; Léon, III, 69.

6. Voir ci-dessus, t. I, p. 345, t. II, p. 204 ; et, pour Bougie, ci-après, p. 256. Sur Torra, I. Sa'īd, *loc. cit.*

7. Adorne, p. 197.

Léon, un peu plus tard, a noté l'existence, dans le village de Hammamet, de quelques pauvres charbonniers[1].

II. *Les échanges*

1. *Conditions et technique*. — Nous avons dû déclarer plus haut que, par l'un de ses aspects essentiels, le commerce urbain ne se dissociait pas de la production : le système rigide des corporations englobait aussi bien les marchands que les artisans ; certains de ces derniers, du reste, vendaient directement au public le résultat de leur fabrication. Mais il n'en demeure pas moins que la circulation et l'échange des biens mobiliers, tant à la ville qu'à la campagne et entre les cités, ont nécessairement aussi leurs conditions propres et posent des problèmes particuliers.

Rappelons d'abord, au sujet des personnes qui s'adonnaient spécialement au négoce, la part importante que prenaient les Juifs à ce genre d'activité : le commerce à l'intérieur du pays aussi bien que le trafic avec le dehors étaient largement pratiqués par eux. Les marchands chrétiens, au contraire, en l'absence d'une chrétienté autochtone, faisaient figure d'étrangers et devaient se limiter presque exclusivement aux affaires d'importation et d'exportation, dont ils étaient du reste les maîtres incontestés. Entre les différentes régions de l'Islam, des voyageurs musulmans, cependant, circulaient, trafiquant de marchandises qu'ils emmenaient avec eux. Ainsi, la Berbérie orientale devait recevoir assez souvent la visite de négociants musulmans venus de l'Est ou de l'Ouest pour vendre et pour acheter ; et, de même, des Ifrīqiyens se rendaient certainement au dehors dans le même but : un cas remarquable était offert par une tribu berbère des confins orientaux de la Tripolitaine, des Hawwāra, qui échangeaient des produits avec les marchands vénitiens, et allaient commercer dans le Djérid, le Soudan et l'Égypte[2]. Mais les négociants musulmans ne fréquentaient que rarement et par exception les ports chrétiens d'Occident : point de comptoirs, ni de colonies marchandes ifrīqiyennes dans la chrétienté ; d'où l'absence de consuls ḥafṣides à l'étranger, qui a été déjà signalée[3]. Si gênants que fussent pour le commerce les bédouins, volontiers pillards, ils jouaient pourtant eux-mêmes dans les transactions économiques, nous l'avons dit, un rôle important.

1. Léon, III, 152.
2. *Berbères*, I, 280 ; Léon, III, 205-6 ; Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 9, 96, 135, 220.
3. Voir ci-dessus, t. I, pp. 272 et 439, n. 4.

Une grande partie des affaires commerciales se traitait dans les « souks » des villes, dont il a été question à propos de l'organisation du travail. Certains de ces souks étaient affectés à l'entreposage et à la vente, et non point à l'artisanat : ceux, par exemple, où se débitaient des produits alimentaires, et ceux, du nom de *qaisāriyya*, que l'on réservait au magasinage et à l'écoulement d'étoffes importées. Il est des articles, tels que le charbon, l'huile et le sel, qui se vendaient, soit dans le quartier des souks soit au dehors, en des « fondouks », c'est-à-dire des immeubles dont les pièces, servant de magasins, ouvraient sur une cour intérieure. D'autres emplacements urbains servaient aussi aux opérations de commerce : la Douane maritime, dont nous reparlerons tout à l'heure à l'occasion du trafic extérieur, et un certain nombre de places, situées en général près des portes de la cité, où les campagnards venaient vendre chaque jour[1] leurs bêtes et les produits des champs.

A côté de ce négoce quotidien, il convient de noter le rôle du marché hebdomadaire, urbain ou rural, appelé lui aussi « souk ». Nous avons peu de précisions là-dessus pour l'époque ḥafṣide ; mais on peut tenir pour assuré que c'était une institution très vivante ; depuis longtemps attestée, elle se continue d'ailleurs sous nos yeux[2]. Au début du XIVe siècle, près du vieux rempart de Zanzur en Tripolitaine, « les populations berbères des contrées les plus éloignées venaient, tous les vendredis, échanger leurs productions ». Deux cents ans plus tard, également chaque vendredi, hors des murs de Bône, se tenait un marché au cours duquel les habitants vendaient à des négociants étrangers leur beurre et leurs grains[3] Beaucoup de ces marchés de plein air devaient avoir lieu dans les villages, d'autres en des contrées de nomades, loin de toute habitation fixe. Il est en Afrique du Nord des toponymes qui montrent que des agglomérations tirent parfois leur origine de ces marchés : au XIIe siècle par exemple, dans l'arrière-pays de Bougie, al-Idrīsī citait un Sūq al-Ḫamīs (« marché du jeudi ») et un Sūq al-Iṯnain (« marché du lundi »)[4]. La Houmt-Souk de Djerba est née certainement de ce grand marché hebdomadaire signalé par Léon, « que l'on prendroit quasi pour une foire,

1. Ou plusieurs fois, ou une seule fois par semaine, selon le type de marché évoqué au paragraphe suivant.

2. Par exemple pour la fin du XIXe siècle on trouvera une énumération des « souks hebdomadaires » de la Régence de Tunis dans *Maṭli' Darārī*, p. 66-7.

3. Tijānī, *Voyage*, II, 130 ; Léon, III, 108.

4. Idrīsī, p. 93/108. Du même auteur, p. 97/114 ; deux autres « souks » fréquentés à jour fixe.

à cause que tous les habitants de l'île s'y assemblent ; joint aussi que plusieurs Arabes de terre ferme s'y transportent avec leur bétail, y portans des laines en grande quantité » ; dès ce moment, à l'abri d'un fort un gros village s'était formé en ce lieu de commerce, et les marchands étrangers y avaient établi leur demeure. Le même auteur, traitant de la Petite-Kabylie, y relève aussi l'existence de marchés hebdomadaires, tenus « en divers jours » selon les lieux, et fréquentés par des commerçants de Constantine et de Collo[1].

Il est probable enfin qu'en relation avec des pèlerinages locaux, des foires annuelles ou saisonnières réunissaient, en certains points du territoire, un grand concours de peuple et favorisaient d'amples transactions. A l'ombre de la « zaouia » des Aulād Sinān, en Tripolitaine, « les Arabes tenaient une foire considérable où ils venaient vendre et acheter ». Sans nous dire si ces manifestations économiques étaient liées, comme nous pouvons le supposer, à des fêtes religieuses, Léon rapporte que les gens de Tozeur organisaient des foires dans leur cité et que les visiteurs y affluaient de loin[2].

L'étude du commerce nous amène à la question des transports. Il nous faut faire ici cette constatation d'importance que l'Ifrīqiya ḥafṣide ne se servait pas de véhicules à roues : aucun texte connu de nous n'y mentionne ni charrettes ni voitures[3]. Cette régression par rapport à l'époque antique s'explique, à l'intérieur des villes, par l'étroitesse et le tracé tortueux des rues, et d'une localité à l'autre par l'absence de route carrossable. L'État n'avait point de service de travaux publics, ni de voirie rurale ; et eût-il voulu même construire ou restaurer des routes, que l'insoumission des tribus et l'insécurité trop fréquente les eussent vite, dans la plupart des provinces, rendues inutilisables aux usagers. Une voie romaine pavée subsistait cependant, au commencement du XVIe siècle, entre Constantine et Skīkda (Philippeville)[4]. Les rivières, en général, se

1. Léon, III, 177, 193.
2. Tijānī, *Voyage*, II, 128 (curieuse zaouia, d'ailleurs, dont les maîtres arabes torturaient les Berbères pour les forcer à livrer leurs biens cachés) ; Léon, III, 257.
3. Un voyageur musulman d'Occident fut frappé, au XIIIe siècle, dans une rue du Caire, par la vue d'un char *('ajala)* à bœufs, qui transportait une pierre et barrait le passage à un cortège viziriel ; I. Sa'īd, *apud* Maqqarī, *Analectes*, I, 691. Rien de tel n'est jamais signalé dans l'Ifrīqiya médiévale (« voiture » et « voituriers » qu'offre à plusieurs reprises la traduction française de Léon, p. ex., I, 94, 98, III, 101, sont à comprendre dans le sens de « caravane » et « caravaniers » ; la version italienne a toujours « carovana »). Au XVIIe siècle seulement, il est rapporté que le bey murādide Ḥammūda se déplaçait dans une voiture (*karūṣa*, de l'italien *carrozza*) ; I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 214.
4. Léon, III, 95.

passaient à gué. C'est par exception que, non loin de Radès, sur la grande voie qui menait de Tunis vers le Cap Bon et le Sud, le premier Ḥafṣide Abū Zakariyā' avait fait construire un beau pont de pierre et de béton à sept arches au-dessus de l'Oued Miliane ; et encore ne fut-ce point de ses deniers ni de ceux du Trésor, mais grâce au magot laissé par un mendiant marocain qui était mort riche et sans héritier[1].

Les transports s'effectuaient, sur des chemins à peine entretenus ou de simples pistes, à dos de bête : ânes, mulets ou chameaux. Contre le brigandage qui sévissait, les marchands voyageurs tâchaient de se concilier des appuis personnels dans le rayon de leur trafic : en Petite-Kabylie, les commerçants venant de la ville « ont, dit Léon, en chacune de ces montagnes, un amy qui leur porte faveur[2] ». Sans doute aussi payait-on des droits de passage et de protection aux tribus dangereuses dont le territoire devait être traversé[3]. Mais surtout, pour les trajets à grande distance ou qui comportaient des risques du fait de la nature ou de l'homme, on se réunissait en caravanes dont de nombreux exemples nous sont donnés. Les plus remarquables, les plus considérables aussi de ces caravanes étaient celles qui franchissaient des régions désertiques pour se rendre soit au Soudan, soit en Égypte et à La Mecque, en vue du Pèlerinage annuel ; le départ et le retour de la caravane de La Mecque étaient des événements économiques importants : là encore, comme dans les foires locales, le négoce marchait de pair avec la religion. Malgré leur nombre et leur cohésion relative, les voyageurs ainsi groupés n'échappaient pas toujours aux dangers naturels de la route ni aux attaques des pillards[4]. Une sécurité évidemment plus grande s'obtenait en engageant une escorte armée *(ḫafīr)* ou en suivant de près, quand l'occasion s'en présentait, l'armée officielle en déplacement ; mais on comprend que ce dernier moyen ne pouvait être que d'une application limitée[5].

1. Tijānī, *Voyage*, I, 74-5 ; un pont romain avait dû exister là, cf. Bousige, dans *Revue Tunisienne*, 1936, pp. 451-460.
2. Léon, III, 193.
3. Les bédouins se chargeaient assez souvent eux-mêmes, comme nous l'avons dit, de certains transports.
4. Nombreux exemples dans *Ma'ālim* et *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*.
5. Au début du XVIe siècle, les Constantinois organisaient chaque année deux caravanes commerciales, et, par une pratique sans doute récente, les faisaient protéger contre les « Arabes » par des « harquebusiers turcs, qui sont fort bien par eux salariés » ; Léon, III, 101. Sur la licéité du salaire aux membres de l'escorte armée, Burzulī, f° 219 b.

L'un des itinéraires les plus habituellement parcourus, qu'il s'agît de commerce ou d'autres motifs de déplacement, était celui qui reliait les principales cités du littoral ou assez proches du littoral. Du Maghreb moyen à Bougie, il passait par Tédellis et traversait la Grande-Kabylie, ou bien il la contournait par le Sud. De Bougie à Tunis, il prenait en général par Constantine, se détournait parfois sur Bône, puis empruntait la vallée de la Medjerda. De Tunis jusqu'au delà de Tripoli, il coupait la base du Cap Bon, et ne s'écartait guère ensuite de la côte, si ce n'est pour un crochet, que d'aucuns tenaient à faire, par Kairouan. Une autre voie de passage d'Ouest en Est menait de Msila, par Ngaous et Baghaï, à Tébessa et aux localités du centre et du sud tunisien : elle était bien moins fréquentée depuis que l'invasion hilālienne avait terriblement accru l'insécurité sur son parcours. Souvent de grandes caravanes, notamment celles qui venaient du Tafilalet et du Touat, longeaient, par la bordure du désert, le sud de l'Atlas saharien et de l'Aurès.

De la mer au Sahara, en direction générale du Nord au Sud, quatre ou cinq voies de pénétration étaient essentielles. De Bougie par Sétif, et de Collo par Constantine, les itinéraires allaient se confondre à Ngaous pour continuer sur Biskra, Touggourt et Ouargla. De Tunis ou des ports du Sahel tunisien, on se rendait, par Kairouan et Gafsa, au delà des localités du Djérid. De Gabès ou de Tripoli, on se dirigeait sur Ghadamès et le Fezzan. Il faut noter enfin que les villes de la côte étaient reliées entre elles par un cabotage fréquent auquel recouraient, beaucoup plus que de nos jours, marchands et simples voyageurs.

Une fiscalité assez sévère pesait sur les échanges, ainsi d'ailleurs que sur la production urbaine, dont il est parfois malaisé de les dissocier. Bien qu'une semblable pratique fût habituelle à travers l'Islam, ces taxes étaient trop souvent difficiles à justifier au regard de la Loi musulmane. Divers artifices de raisonnement pouvaient jouer, avec un bonheur variable, dans certains cas ; dans les autres, il n'y avait plus comme ressource théorique qu'à invoquer l'argument de l'« utilité publique » ou de la « nécessité » ; mais ni les contribuables ni les plus stricts des hommes pieux ne se ralliaient, sans réticence, à ces subterfuges, et ils supportaient mal la plupart de ces contributions, appelées couramment du terme générique de *maks* (pl. *mukūs*). L'imam Ibn 'Arafa désignait plutôt sous ce nom toute forme de monopole, celui par exemple de la fabrication du savon ; mais il allait jusqu'à qualifier de « spoliation »

(ġaṣb) la location des places publiques et des marchés[1]. A Kairouan, un jour, au XIII[e] siècle, encouragée par une réponse du cadi : « Il n'y a pas de maks dans la Loi religieuse », la foule fit un mauvais parti au *makkās*, percepteur de cet impôt abusif[2]. Les marabouts, défenseurs des humbles et réformateurs religieux, prirent volontiers position contre les mukūs ; Sīdī Ben 'Arūs, à Tunis, vers le milieu du XV[e] siècle, vengeait un fidèle qui, ayant protesté contre l'obligation d'acquitter une taxe sur l'animal qu'il voulait acheter pour la Fête des Sacrifices, avait été frappé par l'amine de la Place aux Moutons[3].

Aussi, pour se concilier le peuple et les hommes de religion, ou pour soulager leur conscience, les souverains ont-ils à plusieurs reprises supprimé en partie au moins ces impositions arbitraires : on nous le dit notamment d'al-Wāṯiq, d'Abū Bakr et d'Abū Fāris ; mais, sous la pression des besoins pécuniaires, elles réapparaissaient immanquablement tôt ou tard.

A côté ou au lieu du terme de mukūs, nous retrouvons dans nos textes, pour ces impôts urbains, industriels ou commerciaux, les vocables de *waẓā'if* et de *maġārim*, déjà rencontrés à propos de la fiscalité rurale. Parfois aussi, il est question, dans le même sens, des « revenus des souks » : *fawā'id al-aswāq*. Mais on relèvera, avec un intérêt particulier, le mot « medjba » *(majbā)*, qui devait renaître à Tunis au milieu du XIX[e] siècle pour désigner une taxe personnelle, et qui s'y appliquait, à la fin du XIV[e], à toute une série de redevances abolies par Abū Fāris. Leur produit annuel, dont on nous fournit le chiffre, était important : trois mille dinars d'or pour le souk ar-Rahādira, à raison d'un vingtième de dinar payé par tout acheteur d'étoffe ou de vêtement, cent cinquante dinars pour le souk al-'Aṭṭārīn, cent pour le souk al-Qaššāšīn, cent pour le souk aṣ-Ṣaffārīn, cinquante pour le souk al-'Azzāfīn, dix mille pour la raḥabat al-Māšiya, cinq mille pour la raḥabat aṭ-Ṭa'ām, cinq mille pour le fondouk de l'huile, mille cinq cents pour le fondouk du sel, mille pour le fondouk du charbon, trois cents pour le fondouk des légumes, mille pour le marché des piliers de tente à l'usage des bédouins. On trouve encore qualifiés de « medjba », peut-être par une extension abusive, le revenu de la fabrication

1. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 457.

2. *'Unwān Dirāya*, p. 111. Sur l'avis identique d'un autre juriste, à Tunis, au siècle suivant, cf. *Daulatain*, p. 63/114.

3. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 491. Voir aussi, pour le Sud, vers l'année 1300, *Berbères*, I, 82, III, 131.

du savon en monopole sultanien, soit six mille dinars, et une taxe dont le nom, estropié par les copistes, paraît avoir été *fā'id dār aš-šuġl* (ou *al-ašġāl*)[1] : ceci voudrait dire qu'elle affectait, sous une forme pour nous indéterminée, les usagers de l'administration des finances ; elle donnait trois mille dinars[2].

La « medjba » reparut-elle ensuite, à l'époque ḥafṣide ? Il est certain, du moins, qu'en plein XVe siècle les souks de la capitale rapportaient à 'Uṯmān « une somme d'argent considérable ». Faut-il admettre, comme le prétend Adorne[3], que « toutes les boutiques lui appartenaient en propre » ? C'est là une formule excessive, qui ne tient même pas compte des biens habous ; mais elle exprime probablement la prétention sultanienne à une sorte de propriété éminente sur l'ensemble des souks, justification théorique des taxes que l'État y percevait : du loyer à des redevances diverses et à un impôt caractérisé, la transition n'est pas toujours claire ; le makhzen avait intérêt à entretenir ou à créer cette confusion.

Adorne ajoute que sur toute tête de bétail abattue à Tunis pour la boucherie le sultan touchait trois nasris, et la peau de l'animal lui revenait. Cela représentait, estime notre auteur qui n'exagère peut-être pas beaucoup, trente mille dinars d'or par an.

Nous avons peu de précisions sur les taxes de circulation des marchandises par voie de terre. Il est évident qu'en l'absence de lignes-frontières continues, il ne pouvait y avoir de douane terrestre aux limites du territoire ; mais il existait, à l'entrée comme à la sortie des principales localités, à l'intérieur du pays comme vers ses confins, un octroi sur des produits déterminés. A Kairouan, toute toison de laine payait à l'entrée un quart de dirhem, avant qu'un cheikh religieux, dans la première moitié du XIIIe siècle, fît exempter les femmes de ce *fā'id aṣ-ṣūf ;* vers 1440, Abū Fāris

1. *Tuḥfat Arīb*, p. 15 ; *Daulatain*, p. 102/188-9. Quand ils diffèrent, les chiffres du premier ont été préférés à ceux du second (voir aussi les variantes données par Spiro, dans *Revue Tunisienne*, 1906, p. 102). La lecture fā'id, au lieu de qā'id que portent nos textes, est justifiée par la faute manifeste qawā'id pour fawā'id quelques lignes plus haut dans *Tuḥfat Arīb ;* voir en outre ci-après un exemple indiscutable de la même correction. — On remarquera que les souks proprement dits rapportaient en général beaucoup moins que les marchés sur place publique ou les fondouks.

2. Nous ne savons pas ce qu'était au juste la *šurṭa* — droit de police ou amende ? — mentionnée dans la même liste de ces impôts arbitraires qu'a supprimés Abū Fāris : elle allait au *ḥākim al-madīna*, et était affermée à un *makkās* moyennant trois dinars et demi par jour.

3. Adorne, p. 212. On pourrait être tenté de voir dans ce propos d'Adorne une confirmation de l'hypothèse qu'avait avancée M. Gaudefroy-Demombynes sur la condition quasi-servile de la population des souks dans la capitale ḥafṣide, hypothèse suggérée par l'expression *'abīd al-maḫzan* (*Masālik*, tr., p. 115, n. 2) ; mais tout ce que l'on sait par ailleurs infirme cette hypothèse, que son auteur lui-même n'a pas tardé à rejeter (*ibid.*, *Introduction*, p. XLV, n. 6).

l'abolit pour les hommes également[1]. Au début du XVI[e] siècle[2], l'octroi de Tunis à l'entrée, de Constantine à la sortie, était de 2,5 % : il est remarquable que ce soit là précisément le taux du quarantième, seul prélèvement admis par le fiqh sur la valeur des biens musulmans à usage commercial ; mais ce quart de dîme légal devait être acquitté, d'après l'enseignement mālikite, dans des conditions différentes et des cas plus étroitement délimités[3].

Nos informations sur la Douane maritime sont bien plus détaillées, grâce aux traités conclus avec les puissances chrétiennes, et à l'ouvrage précieux sur le commerce international qu'a écrit vers 1340 le Florentin Pegolotti[4].

Les ventes de produits apportés par mer se faisaient souvent à l'intérieur même de la Douane et sous son contrôle direct, soit de gré à gré, soit à l'encan (*ḥalqa*, d'où, dans les langues romanes, « calega »). Elles pouvaient aussi s'opérer hors de la Douane, librement, et il était alors loisible de les faire enregistrer, comme tous actes financiers et commerciaux, dans les livres des consulats. De toute façon, la Douane percevait ses droits, en argent ou en nature, dans des délais variables selon la nationalité des négociants. Le commerçant étranger désireux de repartir devait lui soumettre ses comptes, avec pièces justificatives à l'appui : par exemple, s'il avait fourni le makhzen, un *tanfīḏ* ou mandat délivré par l'Administration sur le Trésor. La balance des comptes établie, les droits payés, la Douane remettait à l'intéressé une quittance ou « albara » (*barā'a*), qui lui tenait lieu de visa de sortie.

Dès une époque ancienne, les juristes des divers rites avaient admis la levée d'une dîme de 10 % au minimum sur les marchandises importées en terre d'Islam par les commerçants étrangers[5]. C'est bien ce taux de 10 % que les Almohades adoptèrent[6], et les Ḥafṣides après eux, pour les importations faites par les sujets des puissances chrétiennes ; il s'élevait à 10,5 % pour les Florentins seuls, en Ifrīqiya, dans la première moitié du XIV[e] siècle, et, en 1438, les Vénitiens, traitant avec Tunis, acceptaient aussi cette légère augmentation, peut-être compensée par la suppression de droits accessoires. Les Génois obtinrent, quelques années plus tard, le maintien du 10 %. A cette taxe principale s'ajoutaient ordinaire-

1. *Ma'ālim*, IV, 93, où il faut lire évidemment *fā'id* au lieu de *qā'id*.
2. Léon, II, 98, 145.
3. Voir notamment *Mudawwana*, II, 39-40.
4. Pegolotti, p. 130 et suiv.
5. Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, Hanovre, 1925, pp. 53-7.
6. Mas-Latrie, *Traités*, p. 30 (an. 1186, avec Pise, art. 6).

ment quelques droits supplémentaires, dont le montant total officiel paraît avoir varié de 0,25 à 1 % selon les époques et les nations chrétiennes intéressées ; certains d'entre eux représentaient des salaires ou pourboires au profit de divers fonctionnaires ou employés de la Douane et du port[1], mais il est manifeste qu'ils n'épuisaient pas la série des frais qui grevaient les marchandises entre le bateau et l'entrepôt de l'acheteur.

Il est moins facile de trouver une base légale indiscutable à beaucoup d'autres dispositions des tarifs douaniers. A l'entrée, l'or, l'argent, les perles et les pierres précieuses ne payaient qu'un demi-droit de 5 %, et ils bénéficiaient d'une exemption entière s'ils étaient destinés à la Monnaie ou au Trésor ; les céréales ne payaient rien, et il en fut parfois de même du vin, dans certaines limites et conditions. A la sortie, les commerçants pouvaient faire passer des produits en franchise jusqu'à concurrence de la valeur de leurs importations ; sur le surplus, ils devaient 5 %, à moins qu'il ne s'agît de matières exemptées totalement : vivres pour les équipages, céréales dans la limite des exportations tolérées, plomb — en vertu d'une clause spéciale — pour les Vénitiens. La Douane ne pouvait rien réclamer sur aucune vente de chrétien à chrétien. La réquisition des navires, leur vente et leur location, et le remploi des fonds qui en provenaient ont donné lieu à des stipulations d'ordre fiscal qui ont passablement varié[2].

A examiner de près le système de réduction ou d'exemption des taxes douanières, il ressort avec évidence que les souverains ḥafṣides, cédant sur quelques points aux puissances chrétiennes, ont le plus souvent sauvegardé avec intelligence, voire avec finesse, les intérêts de la production et du commerce dans leur pays. Ils facilitaient l'entrée des matières précieuses ; mais surtout ils favorisaient, en échange des denrées apportées du dehors, les exportations de marchandises qui stimulent l'activité productrice et évitent des sorties de fonds. Heureuse politique, poursuivie par eux avec zèle, et qui s'harmonise avec leur volonté de conserver une monnaie saine, et leurs efforts pour soutenir la vie économique de leurs sujets !

Cette sagesse était d'ailleurs grandement utile au Trésor. Une

1. Sur cette taxation voir, en plus de Pegolotti, *loc. cit.*, l'étude détaillée qu'en a faite Mas-Latrie, *Introduction*, pp. 106-110, 194-204. Parmi les droits additionnels mentionnés dans les textes, le « mursuruf », rendu en latin par « torcimania », c'est-à-dire « droit de drogmanat », me paraît être l'arabe *maṣrūf* ; le « fedo » est presque certainement un *fā'id* : nous avons rencontré ce terme un peu plus haut.

2. Voir ci-dessus, t. I, pp. 66, 238, 256.

taxation habile et modérée encourageait les marchands étrangers à développer leurs relations avec l'Ifrīqiya et aidait à faire couler une source aussi appréciable de profits. Tout un personnel local en vivait directement, dans les principaux ports ; les puissances chrétiennes, en plus des taxes qu'elles pouvaient avoir créées sur leurs nationaux et qu'elles percevaient par leurs consulats, ont été quelquefois associées, pour recouvrer des créances ou un tribut, aux revenus mêmes de la Douane musulmane[1]. Mais, toujours, le Trésor sultanien était le gros bénéficiaire ; la Douane de Tunis lui rapportait annuellement sous 'Uṯmān, affirme Adorne, cent soixante-dix mille dinars d'or[2] : ce chiffre, même s'il est forcé, est hautement significatif.

La technique commerciale était assez rudimentaire entre gens d'Ifrīqiya. Elle ne prenait un caractère plus complexe et plus évolué que dans les relations extérieures avec les pays chrétiens. Retenons cependant qu'en règle générale les transactions, aussi bien intérieures qu'avec l'étranger, s'opéraient au moyen de numéraire, c'est-à-dire à peu près exclusivement à l'aide de monnaies d'or ou d'argent. Mais le troc, sans doute, n'était pas inconnu ; sans parler du commerce soudanais, où il était certainement de pratique courante, on doit penser que ce moyen primitif d'échange fonctionnait encore dans bien des cantons de la Berbérie[3] : les temps modernes mêmes ne l'ont pas perdu.

On ne saurait étudier la pratique commerciale dans l'histoire d'un pays musulman sans tenir compte, à ce sujet, des vues traditionnelles de l'Islam. Or si l'Islam enseigne la licéité du négoce rémunérateur, il le tolère plus qu'il ne l'approuve ; il lui fait d'abord une obligation soupçonneuse de stricte moralité[4] ; mais surtout, par de nombreuses et importantes interdictions, il limite étroitement ses méthodes et ses possibilités d'évolution. Il est vrai que la règle religieuse est susceptible d'être tournée légalement. Il est

1. Voir ci-dessus, t. I, pp. 119, 135, 137, 182, pour la fin du XIIIe siècle et le courant du XIVe, période de faiblesse ḥafṣide.

2. Adorne, p. 217.

3. Il ne me paraît pas sûr, toutefois, que ce soit toujours le troc proprement dit que signifient les mots « échangent » ou « troquent » de la traduction de Léon, III, 95, 97, 206, 246, 248 ; le texte italien, un peu plus prolixe, n'implique pas nécessairement le troc. Mais celui-ci est expressément mentionné dans des traités de Tunis avec l'Aragon ; Mas-Latrie, *Traités*, pp. 283, 288, 308.

4. Les règles de cette éthique commerciale sévère, qui condamne toute fraude ou tromperie et même toute ruse bénigne, ont été mises au point, en Orient, vers 1100, par le grand Ġazālī. Elles exigent chez le marchand une très haute conscience professionnelle et une loyauté parfaite, ou mieux, une véritable fraternité vis-à-vis tant de ses confrères que de ses clients.

vrai encore que plus d'un marchand, séduit par l'appât du gain, ne se faisait pas faute de la violer. Mais c'étaient là des cas individuels et isolés, cachés ou d'une portée limitée ; quant aux préceptes fondamentaux, l'opinion publique, au contraire, y demeurait attachée ; et principalement dans les villes, plus susceptibles cependant d'ordinaire que la campagne d'accueillir des innovations, l'esprit religieux imposait à l'ensemble des fidèles ses conceptions économiques d'un conservatisme intransigeant. Il n'est pas jusqu'au respect, très grand en cette matière, de la coutume locale ou *'urf* qui n'ait contribué à retarder toute grande transformation. La coutume, qui réglait le détail des opérations de commerce, avait pu permettre à l'origine un certain assouplissement du droit, et sa diversification dans l'espace ; mais, agréée par les juristes et figée à son tour, elle avait vite tendu elle-même à se faire tyrannique, et elle constituait de la sorte un obstacle sérieux au progrès. Il a fallu l'influence prépondérante de l'Europe, depuis le siècle dernier, et la conscience d'une inéluctable nécessité, pour briser peu à peu, dans tous les pays musulmans, la résistance du public aux idées et aux méthodes économiques du monde occidental.

C'est comme exemple de procédés répréhensibles ou à l'occasion de discussions sur leur licéité que nous sont parvenus quelques renseignements sur un petit nombre de pratiques commerciales ḥafṣides. Il vaut la peine de mettre en relief celles qui se rattachent à certaines notions typiquement musulmanes ou dont l'importance économique et sociale ne saurait être contestée.

La tradition islamique condamne certaines formes de la concurrence entre marchands dans le même souk : ils ne doivent notamment pas chercher à se soustraire l'un à l'autre les clients ; et cependant plus d'un boutiquier de la Tunisie ḥafṣide n'hésitait pas, lorsqu'un acheteur se trouvait chez le voisin, à essayer de l'attirer en lui présentant depuis son échoppe des articles du type recherché[1]. D'une manière générale, on peut dire qu'est interdite toute opération dont le résultat risque de fausser les cours, ou qui favorise indûment un groupe ou une catégorie de personnes : accaparement, achat hors marché, compérage, courtage irrégulier. Aussi pouvait-on protester, au xve siècle, au nom de la religion, contre l'usage qui, à Tunis, réservait aux bouchers professionnels une partie des bêtes mises en vente, et qui, à Kairouan, accordait à tel boucher le privilège de choisir sans concurrence et d'acheter

1. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 178.

par suite à bas prix un certain nombre de moutons[1]. Au siècle précédent le grand-cadi 'Umar b. 'Abdarrafī' avait invité par écrit les marchands d'épices et de parfums de la capitale à renoncer à leur habitude d'aller hors ville s'approvisionner directement aux fondouks chrétiens : cette pratique pouvait s'assimiler en effet à celle, prohibée par la religion, du *talaqqī r-rukbān*, consistant, pour des citadins, à aller au-devant d'une caravane afin de lui acheter ses produits moins cher[2]. On croira difficilement que le cadi ait voulu, dans cette affaire, défendre les intérêts chrétiens ; ne craignait-il pas plutôt une baisse des cours, fâcheuse pour ceux des commerçants qui détenaient déjà des stocks ? A moins, plus simplement, qu'il n'ait obéi à la lettre du texte interdisant le talaqqī, sans se soucier des motifs de l'interdiction ni des incidences économiques de ce procédé.

Une autre pratique tunisoise, par contre, fut absoute par le célèbre imam Ibn 'Arafa du reproche de compérage *(najaš)* qui eût pu la faire condamner : au souk des Libraires, où, comme de nos jours, s'effectuaient des ventes aux enchères par l'intermédiaire de courtiers-encanteurs *(dallālūn)*, un expert réputé, paraît-il, pour sa scrupuleuse honnêteté lançait pour chaque enchère un chiffre de départ ; comme, naturellement, il n'était pas acheteur, on pouvait se demander si cet usage ne tombait pas sous le coup de l'interdiction morale qui frappe l'annonce d'une enchère faite sans intention d'acquérir, uniquement en vue de faire monter les prix. Mais ce n'était en réalité, chez les libraires de Tunis, comme l'a compris Ibn 'Arafa, qu'un moyen de fixer une mise à prix raisonnable, nullement préjudiciable à qui que ce fût[3].

La commission ou courtage *(dalāla)* est, dans la règle musulmane, l'objet d'une prohibition totale lorsqu'il s'agit d'opérations commerciales à exécuter en ville pour le compte d'un campagnard. Mais voici deux cas, donnés comme courants dans l'Ifrīqiya du XVe siècle, et considérés comme permis par la religion : un commerçant, sollicité par un campagnard de lui fournir une marchandise qu'il ne possède pas, se la procure chez un confrère, auquel il remet ensuite une part du gain ; ce partage de bénéfice n'était admis comme moral que s'il n'était point le résultat d'une entente préalable ou d'une combinaison habituelle avec pourcentage déterminé. L'autre cas est celui de l'individu qui reçoit une

1. Burzulī, II, f°s 50 b-51 a. Sur une pratique des bouchers, à la vente, *ibid.*, f° 55 b.
2. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 180.
3. *Ibid.*, IV, 181.

gratification du marchand auquel il a amené un client campagnard : rien à redire si ce dernier achète lui-même à un prix normal, et ne rémunère point le rabatteur[1]. Il serait délicat de décider, d'après ces exemples, si c'était l'intérêt des commerçants ou des clients que l'on cherchait à sauvegarder par l'interdiction du courtage effectué au nom du campagnard ; ici encore on tenait sans doute surtout à ne pas violer la lettre de la loi. Quant à celle-ci même, il est probablement faux de se demander laquelle des catégories sociales en cause elle a entendu protéger : aucune en particulier, mais toutes à la fois, ainsi que le public le plus large, en diminuant le plus possible les causes de fluctuations arbitraires des prix.

Dans la vie réelle, il est évident toutefois que c'est l'homme de la campagne qui, lorsqu'il venait à la ville, risquait d'être exploité par le citadin. Un trait de mœurs curieux nous est rapporté, à ce sujet, de la Kairouan ḥafṣide ; la ruse du commerçant des souks y triomphe de la roublardise du bédouin ou du paysan ; des marchands peu scrupuleux, nous dit-on, attachaient aux habits qu'ils mettaient en vente des bourses contenant quelques pièces d'argent, qu'ils feignaient ensuite de ne pas avoir vues ; le campagnard, alléché, trompé croyant tromper, achetait au prix fort ; ou bien le vendeur, plus astucieux encore, ne majorait guère son prix, comptant sur la réclame que ne manquerait pas de lui faire cet heureux client[2]. Sous cette dernière forme, n'avons-nous pas une sorte de préfiguration savoureuse du système des « primes » qui a sévi de nos jours dans le commerce de détail ?

A côté de la vente au comptant, il était loisible de vendre à terme ou à tempérament ; et nous savons que ce dernier procédé, qui existait concurremment avec le premier dans la plupart des souks de Tunis au XVe siècle, était seul en usage au Sūq ar-Rabʿ : le Sūq al-Ġazl, par contre, n'acceptait de vendre qu'au comptant[3].

L'interdiction coranique absolue du prêt à intérêt, qualifié d'« usure » *(ribā)*, était publiquement respectée. En Ifrīqiya, comme dans les autres pays musulmans, cette défense, paralysant l'essor du capitalisme, entraînait la nécessité de recourir à des formes larvées de prêt, et favorisait notamment la constitution de certains types d'association : parmi ceux-ci, il convient de faire une place à part à la commandite ou *qirāḍ*[4]. Le qirāḍ, qui se

1. Burzuli, II, f° 195 b. Sur des trucages dans la présentation des marchandises ou la manière de peser, *ibid.*, f°s 52 b, 55 a, 56 a.
2. I. Nāji, *Commentaire Risāla*, II, 113.
3. Burzuli, II, f° 17 a.
4. Ben Ali Fekar, *La commande (El Qiradh) en droit musulman*, Lyon, 1910. Le

rapproche assez exactement de la « commenda » européenne du moyen âge, consiste pour un capitaliste à remettre une somme en numéraire à une autre personne qui doit l'employer dans une entreprise commerciale et partager les bénéfices, d'après un taux fixé à l'avance, avec le bailleur. Cette méthode, que le Prophète avait pratiquée lui-même en tant que voyageur commandité, était admise comme correcte ; et c'est à elle que recouraient souvent, dans l'Islam, les négociants maîtres du grand trafic caravanier ou les particuliers désireux de faire fructifier dans les affaires leurs capitaux.

Deux exemples concrets, qui paraissent dater du XIIIe siècle, nous en sont donnés pour l'Ifrīqiya. Il s'agit d'abord d'un commandité qui avait touché des fonds à Sfax et à Tripoli, et dans l'autre cas d'un voyageur auquel on avait confié quarante dinars pour acheter et porter de la marchandise de Sfax à Tunis. Les deux personnages s'étant fait prendre en mer par des pirates chrétiens, leurs règlements de compte avec leurs commanditaires respectifs furent l'objet de débats judiciaires importants[1]

Cependant, une restriction grave, inconnue de la « commenda » européenne, limitait beaucoup l'application d'un pareil procédé : trois des quatre rites orthodoxes, parmi lesquels le mālikite, seul admis en Afrique du Nord dans les derniers siècles du moyen âge, prohibaient le qirāḍ contracté sur tout autre bien que de l'or ou de l'argent monnayé. La commandite en marchandises était défendue, ou du moins celui qui prenait ainsi des marchandises à vendre au loin pour le compte d'autrui ne pouvait-il recevoir qu'une rémunération fixe : il n'était plus un associé intéressé aux bénéfices, mais un travailleur à gages, simple agent salarié. Telle était au XVe siècle, au dire d'al-Burzulī, la condition de la plupart de ces « tractatores » d'Ifrīqiya, auxquels les commerçants remettaient de la marchandise, à l'exclusion de numéraire, et qui parcouraient le pays « à l'est et à l'ouest » afin de l'écouler[2]. Et c'est en somme par un abus de terme que cet auteur assimile un pareil contrat de colportage au qirāḍ[3].

Il ne faudrait pas chercher, dans le trafic intérieur ḥafṣide, de

nantissement ou *rahn* peut aussi permettre de tourner l'interdiction du prêt à intérêt ; une importante fetoua ḥafṣide à son sujet est reproduite dans Māzūnī, ms. Bibl. Nat. Alger, II, f[os] 13 b-14 b.

1. Burzulī, II, f° 162 b.

2. *Ibid.*, II, f° 159 b.

3. Certains capitalistes, et parmi eux les grands personnages, se faisaient représenter dans leurs affaires et en justice par un mandataire ou « oukil » *(wakīl)*; cf. *Ma'ālim*, I, 221.

système de paiement tant soit peu compliqué de place à place. La lettre de change, connue pourtant d'assez bonne heure dans l'Orient musulman, ne paraît pas avoir été d'un usage courant dans la Berbérie médiévale. Aussi Léon pouvait-il écrire encore au commencement du XVIe siècle, au sujet des Nord-Africains : « Ils sont peu expérimentés à exercer le train de marchandise, n'ayans nuls changes ni banquiers, encore moins personne qui, d'une cité en autre, face expedition des affaires. Mais qui veult trafiquer, il se fault tousjours tenir près de sa marchandise, et la suivre en tous lieux[1] ». Nous avons vu, il est vrai, sur ce dernier point, que le colportage était souvent le fait d'intermédiaires rémunérés, et non point exclusivement du capitaliste ou du propriétaire de la marchandise. Mais Léon a raison, à coup sûr, lorsqu'il affirme l'absence de banquiers autochtones, dans le sens que ce mot avait en Europe de son temps. Des opérations proprement bancaires, « d'une cité en autre », n'étaient guère faites que par les chrétiens ou les Juifs, et encore principalement dans leurs transactions d'outre-mer. Et c'est ici le lieu de dire combien la technique du commerce maritime européen demeurait étrangère à l'Ifrīqiya. Non que cette technique ne fût adoptée par les négociants et agents, chrétiens ou juifs, qui assuraient le trafic entre la Berbérie orientale et l'Europe. On a pu écrire tout un ouvrage[2] pour retracer l'évolution des procédés usités dans ces relations commerciales ; et il s'est avéré, comme il fallait s'y attendre, qu'à Tunis même, ou à l'occasion de leur négoce avec Tunis, les capitalistes, marchands ou représentants de commerce chrétiens ont appliqué les méthodes européennes dont on usait alors, en les perfectionnant peu à peu, dans tout le bassin occidental de la Méditerranée : change, assurances, constitution de compagnies. Mais une autre conclusion s'imposait aussi, que l'auteur n'a point dégagée : c'est la nullité presque totale d'influence de ces institutions sur la technique indigène. Les façons européennes de traiter les affaires, même implantées dans les modestes quartiers francs de quelques villes côtières de l'Ifrīqiya, sont restées aussi extérieures au pays que les habitants de ces quartiers en leurs fondouks[3].

1. Léon, I, 119.
2. Sayous, *Le commerce des Européens à Tunis depuis le XIIe siècle jusqu'à la fin du XVIe*, Paris, 1929.
3. Les relations commerciales pouvaient amener cependant quelques négociants musulmans à connaître une langue européenne : par exemple ceux de Tunis qui firent

2. *Poids et mesures.* — Un élément essentiel dans la pratique des échanges est, à côté des monnaies dont il a été traité ci-dessus[1], le système des poids et mesures. On va tenter de l'exposer ici dans son ensemble, y compris les parties qui n'intéressent pas le commerce directement.

Pour la vente et l'achat, surtout au détail, certains produits pouvaient se dénombrer : animaux, œufs, légumes, fruits par exemple. Mais le plus souvent on pesait ou on mesurait les marchandises. Les pièces de monnaie du pays elles-mêmes, bien qu'admises en principe pour leur valeur nominale et à la quantité, étaient cependant pesées d'une façon habituelle pour vérification. On se servait pour cela d'une petite balance dite *ṣanja*, et un juriste tunisien blâmait les gens trop confiants qui négligeaient de peser dans les échanges monétaires les piécettes d'argent[2] : scrupule religieux et conseil pratique tout à la fois ! Le système monétaire était d'ailleurs si étroitement lié au système pondéral que tous deux, en réalité, se confondaient sur plusieurs points.

L'unité ordinaire de poids, chez les Ḥafṣides, était l'once ou *uqiyya*, de 31 gr. 48, fixée dès le VIII[e] siècle en Orient par le calife ʿabbāside al-Manṣūr, et conservée par la Tunisie jusqu'à nos jours[3]. Pour l'or et diverses matières précieuses, ils avaient comme unité plus petite le *miṯqāl*, de 4 gr. 72, qui remontait à la même origine, et auquel, à la suite des Almohades, ils avaient identifié leur monnaie d'or : *dīnār* ou doublon. Trois onces faisaient vingt miṯqāl ou dinars ; c'est-à-dire qu'il y avait dans l'once six dinars deux tiers.

Plus couramment que du miṯqāl, on se servait, pour les objets d'un faible poids et pour l'argent, du *dirham*, qui se confondait avec la pièce d'argent du même nom. Ce dirhem, emprunté lui aussi aux Almohades, équivalait à la moitié de l'ancien « dirhem légal » du calife umayyade de Damas ʿAbdalmalik : cela le mettait à très près de 1 gr. 49, vingt et unième partie de l'once. Cependant, comme il suffisait de quelques centigrammes en plus, le portant à 1 gr. 57,

le voyage d'Alexandrie avec Adorne, et qui savaient parler l'italien ; Romboudt de Doppere, *Voyage d'Anselme Adornes*, Bruges, 1893, p. 20.

1. A la fin du chap. VIII.

2. *Maʿālim*, II, 46 ; Ubbī, *Ikmāl*, IV, 274 ; Burzulī, II, f° 113 b ; Adorne, p. 195.

3. Pour l'ensemble des pays musulmans, voir principalement Decourdemanche, *Étude métrologique et numismatique sur les Misqals et les Dirhems arabes*, Revue numismatique, 1908 ; du même, *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens et des Arabes*, Paris 1909. Pour la Tunisie moderne, consulter surtout Frank, dans *L'Univers pittoresque*, t. VII, Paris, 1850, pp. 85-9, et Fleury, *Poids et mesures tunisiens*, Revue tunisienne, 1895, pp. 235-245.

pour en faire commodément le tiers du dinar et le vingtième de l'once, on conçoit que des fluctuations, favorisées au reste par l'imperfection de la frappe monétaire, se soient produites : ainsi s'explique que dans les textes l'once soit citée tantôt comme comptant vingt et un dirhems, et tantôt comme en comptant vingt. Il apparaît donc comme sage d'attribuer au dirhem ḥafṣide le poids de 1 gr. 5 environ[1].

Le dirhem se subdivisait en deux carats ou *qīrāṭ* de 0 gr. 75. Tout au bas de l'échelle, on recourait, pour les pesées que l'on voulait aussi précises que possible, et comme étalon scientifique, au grain d'orge ou *ḥabba*, qui semble avoir équivalu à 0 gr. 059[2].

Les multiples de l'once étaient la livre ou *riṭl* (italien « ruotolo »), et, au-dessus, le quintal ou *qinṭār* (italien « cantaro »). Un auteur aussi bien informé que l'est généralement Pegolotti prétend que de son temps, au XIVe siècle, il n'existait à Tunis qu'une livre, mais deux sortes d'onces, l'une d'un seizième de livre, l'autre d'un dix-huitième, selon qu'il s'agissait d'or ou d'argent. Tout laisse supposer au contraire qu'il y avait alors, comme dans la Tunisie moderne, une once unique, mais plusieurs sortes de livres, multiples entiers de l'once, selon la nature des matières pesées : la livre de seize onces, à 504 gr., s'est conservée jusqu'à une date récente, sous le nom de *riṭl 'aṭṭārī*, pour l'or, les matières précieuses et divers métaux; la livre de dix-huit onces, à 567 gr., que Pegolotti mentionne pour l'argent, servait plutôt, au siècle dernier, sous le nom de *riṭl sūqī*, pour des produits alimentaires. C'est la première qui semble avoir été, sous les Ḥafṣides, de l'emploi le plus large, au moins dans les transactions commerciales avec l'étranger. L'erreur de Pegolotti peut s'expliquer par l'usage consistant à donner à l'once un qualificatif différent, bien qu'elle fût elle-même invariable, selon qu'on l'envisageait comme sous-multiple de l'un ou de l'autre des riṭl existants.

Le *qinṭār* était en général de cent riṭl de seize onces, soit 50 kg. 4. Mais, pour certains articles, fruits secs ou textiles par exemple, l'usage du commerce voulait que le vendeur livrât cent deux, ou cent cinq, ou cent dix livres au quintal ; ce qui élevait alors ce dernier de 1 à 5 kilos environ. A Bougie, où le système pondéral

1. *Masālik*, p. 4/100 ; Pegolotti, pp. 130, 133 ; Ubbī, *Ikmāl*, III, 110 ; Salomon Duran, *Tašbeṣ* (voir ci-dessus, t. I, p. 398, n. 4), III, 226. — La *Fārisiyya* dit, p. 318, à propos des richesses d'Abū Zakariyā' Ier, qu'on devait, vu leur importance, leur appliquer comme unité de compte le *bail*, « qui signifie le million » : s'agit-il de poids ou de monnaie ?

2. Ubbī, *Ikmāl*, III, 110, IV, 274.

était par ailleurs identique à celui de Tunis, le *qinṭār* de lin comptait cent cinquante riṭl, c'est-à-dire qu'il atteignait 75 kg. 6, A. Bône, au contraire, le quintal ordinaire était plus faible de quatre livres que dans ces deux localités, ce qui le mettait à 48 kg. 3[1].

Les mesures de capacité, différentes pour les solides et les liquides, étaient par surcroît assez variables d'une place à l'autre. Pour les grains et toutes matières sèches, la région de Kairouan disposait d'un *qafīz* de 187 l. 58, divisé en seize *waiba* de 11 l. 72, chaque waiba comprenant à son tour douze *mudd* ou *ṣā'* de près de 0 l. 98. Le qafīz était ainsi de cent quatre-vingt-douze mudd, comme dans le haut moyen âge kairouanais ; mais, entre ces deux mesures et par rapport à elles, la waiba avait doublé, passant de six à douze mudd ; et tout l'ensemble du système avait augmenté de valeur, car l'ancien mudd n'était que de 0 l. 78.

A Tunis, probablement au XIIIe siècle, une réforme ḥafṣide, inspirée par des considérations de piété — la détermination de certains volumes intervient dans plusieurs actes de la vie religieuse —, avait rendu le *qafīz* égal au « wisq légal », soit à 175 l. 92. Il contenait dix *ṣaḥfa*, appelées sans doute aussi *waiba*, de 17 l. 59. Chacune était de douze *mudd*, appelés sans doute aussi *ṣā'*, de 1 l. 46[2].

Tripoli avait un *qafīz* plus fort : il n'en fallait que soixante-neuf à soixante-dix pour en faire cent de Tunis ; c'est-à-dire qu'il équivalait à 252 l. environ. Il se divisait en vingt *baršālla* (italien « barcella ») d'un peu plus de 12 l. 5. A Bougie, on se servait, pour les grains, non du qafīz, mais de la fanègue ou *fanīqa* (italien « falacca »), qu'il est permis de fixer à 72 l. environ. A Bône, Collo et Constantine, la mesure la plus employée pour les céréales était la *ṯumna* ou *ṯumaina* (italien « tomina »), huitième de qafīz, qui équivalait dans la première de ces villes à 25 l. 13, et dans l'autre à 20 l. 69[3].

Pour les liquides, l'huile en particulier, l'unité ordinaire de mesure était le *maṭar*. Celui de Tunis et de Djerba semble avoir correspondu à environ 17 l. 5. Les documents européens men-

1. Sur les deux multiples ifrīqiyens de l'once et leurs équivalents en pays chrétien, cf. *Masālik*, p. 4/100 (lire « seize onces » au lieu de « sept onces » dans la traduction) ; Pegolotti, pp. 93, 101, 129-137, 148, 204, 214 ; Uzzano, pp. 94, 97, 193 ; *Libro di mercatantie*, pp. 18, 35-6, 49, 82, 106, 109, 139-140 ; Di Pasi, f°s 10 b, 142 a, 181 b, et *passim*.

2. Brunschvig, *Mesures de capacité de la Tunisie médiévale*, *Revue Africaine*, 1935, pp. 85-96 ; du même, *Sur les mesures tunisiennes de capacité au commencement du XVIIe siècle*, *Annales Institut Études orientales Alger*, 1937, pp. 74-87.

3. Pegolotti, pp. 136, 168, 169, 223.

tionnent encore, pour le moyen âge ḥafṣide, une autre mesure d'huile, la jarre ou *jarra* (italien « giarra »), qui faisait à Tunis, semble-t-il, trois maṭar ou une cinquantaine de litres, sans qu'il soit possible de préciser si ce rapport entre le maṭar et la jarre était exact ou approché.

C'est encore autour d'une cinquantaine de litres que devait s'établir la *mezzaruola* de deux *quartini*, employée spécialement pour le vin. La marchandise étant européenne, la mesure l'était aussi[1].

Enfin, l'on ne peut omettre, à côté des mesures de capacité proprement dites, celles que fournissent naturellement les mains de l'homme et dont il était fait, dans la vie courante et même pour certains rites religieux, en dépit de leur imprécision, un usage fréquent : la poignée ou *qabḍa*, et la jointée ou *ḥafna*.

C'est également au corps humain qu'étaient empruntées, mais cette fois avec un souci de précision qui prenait appui sur une tradition antique, les mesures de longueur. L'unité en était, comme dans le reste du monde musulman et quantité d'autres civilisations, la coudée ou *ḏirāʿ*. Nous n'avons connaissance d'aucune coudée-étalon ḥafṣide qui nous soit parvenue, comme c'est le cas pour les coudées marīnide et ʿabdalwādide, à Fès et à Tlemcen. Cependant tout donne à penser que le ḏirāʿ ḥafṣide était le « pic arabe » de 0 m. 48, conservé à Tunis dans les temps modernes et identique, à travers les âges, à la vieille « coudée moyenne » de Babylonie. La coudée gardait d'ailleurs ses très anciennes subdivisions, dont la plus petite était le doigt ou *aṣbuʿ*, vingt-quatrième partie de la coudée, soit 0 m. 02. Entre eux deux, le palme ou *qabḍa*, de 0 m. 08, valait quatre doigts ou un sixième de coudée ; l'empan ou *šibr*, de 0 m. 24, faisait trois palmes ou douze pieds, c'est-à-dire une demi-coudée. La stature de l'homme, *qīma* ou *qāma*, à peu près équivalente à la distance qui sépare l'extrémité des deux bras étendus, longueur que nous nommons brasse ou toise, donnait une mesure approximative de 1 m. 65 — 1 m. 70, soit de sept empans[2].

On notera l'apparition d'une mesure italienne, qui a subsisté en Tunisie pour le commerce extérieur à l'époque moderne, la canne ou *canna*, mentionnée dès le XIVe siècle comme servant à mesurer des étoffes manifestement importées d'Italie : canevas ou draperies

1. Sur ces mesures de capacité pour les liquides et leurs équivalences en pays chrétien, cf. Pegolotti, Uzzano, Di Pasi et *Libro di mercatantie*, *passim*. La *mezzaruola* a fait place à Tunis, dans les temps modernes, à la *millerolle* provençale de 64 l., 32.
2. Cf. notamment *Manāqib Sīdī B. ʿArūs*, pp. 224, 249, 408.

de laine. La canne de Tunis était, nous dit-on, un peu plus forte que celle d'Ancône ; celle de Tripoli, égale à trois aunes un quart de Venise, s'établissait en conséquence aux alentours de 2 m. 20[1].

Nous n'avons aucun renseignement particulier sur les mesures itinéraires en pays ḥafṣide ; mais il y a tout lieu de croire que le mille ou *mīl* équivalait, comme dans la Tunisie moderne, à 1.453 mètres. Il représentait mille pas ou *ḫuṭwa* de 1 m. 45, dont chacun était égal à trois coudées. On se contentait toutefois bien souvent d'apprécier les distances avec une moins grande précision, par le temps qu'un piéton pouvait mettre à les parcourir, en heures *(sā'a)*, ou en étapes journalières *(marḥala)* d'une trentaine de kilomètres environ.

Comme mesures de superficie, la Berbérie connaissait la *'arṣa* de vingt-cinq coudées de côté, soit 144 mètres carrés, pour les terrains bâtis, et le *marji'* de cinquante coudées de côté, soit 576 mètres carrés, pour les terrains nus. Ce marji' ou « merdja », maintenu dans la Tunisie moderne avec la même valeur, était proprement la longueur normale d'un sillon élevée au carré : c'était donc la surface moyenne d'un carreau de labour, de même que la 'arṣa était la superficie moyenne d'une habitation.

Bien au-dessus, on considérait, comme mesure agraire usuelle, l'étendue de terre qu'une paire d'animaux est capable de labourer en une saison, et c'est là ce qu'on appelait *zauj* ou charrue, exactement « paire attelée ». Avec la même signification, l'Algérie a maintenant le diminutif *zuwaija* ou le synonyme *jābiḏa*, tandis que la Régence emploie de préférence le terme de *māšiya* ou « méchia »[2]. Le zauj, assurément variable comme aujourd'hui d'un terroir à l'autre, faisait en moyenne quelque deux cents merdjas, soit environ 11 hectares et demi : c'est à très peu près la « grande méchia » actuelle de la région de Tunis.

3. *Articles échangés.* — Revenons au commerce, pour étudier les articles qui faisaient l'objet d'un trafic hors du lieu de leur production.

Le transport des matières premières du pays et des articles manufacturés en Ifrīqiya alimentait un commerce intérieur, dont

1. Pegolotti, pp. 134, 136 ; Di Pasi, f° 21 a.
2. Dans *Masālik*, p. 19/123, le *zauj* est interprété comme un attelage ou un labour de quatre bœufs, l'attelage à deux bœufs se disant *šu'ba*; mais il semble qu'il y a là une erreur : la *šu'ba* devait être, comme aujourd'hui, l'attelage à bête unique, et le *zauj* la paire attelée.

nous ne pouvons chiffrer le volume, mais qui, en dépit de toutes les difficultés matérielles, paraît avoir été assez actif.

Aux échanges entre la ville et la campagne environnante, d'un type si banal qu'il n'est point besoin d'y insister, il convient d'ajouter ceux qui se faisaient d'une province à l'autre, et dont la cause principale était la diversité de la production agricole selon la latitude et le climat. Une partie des dattes du Sud s'en allait ainsi dans le Centre et le Nord, contre des céréales fournies par le Tell et la steppe aux oasis : ce trafic à double sens était habituel, par exemple, entre Touggourt et Constantine, entre le Djérid et Kairouan[1]. D'autres produits alimentaires voyageaient aussi entre localités proches ou éloignées : Tunis notamment, très peuplée, grosse consommatrice, faisait venir du blé de Bône, Lorbeus et Béja ; elle recevait par mer des noix et des figues de Djidjelli, et des raisins secs de Djerba. Les Kairouanais achetaient des caroubes du Dj. Ouselet, des olives et de l'huile du Sahel et de Gafsa, des grenades, des coings et des citrons de Tunis[2]. Les jardins de Gabès fournissaient Sfax en fruits, et ceux de Bône Marsā l-Ḫaraz (La Calle). Une ville saharienne comme Ouargla, qui n'était en somme qu'un « port » pour le commerce du Soudan, faisait venir du Nord le plus clair de sa subsistance[3]

Naturellement, d'autres articles locaux, bruts ou travaillés, se déplaçaient de même à travers la Berbérie orientale. Mais une part au moins aussi grande de ces transports de place à place est à réserver aux produits qui s'acheminaient vers les ports ou les villes-frontières terrestres en vue de passer au dehors, et aux marchandises importées dont la distribution s'opérait dans les souks des cités ou sur les marchés des campagnes. Quant au commerce de transit, il ne paraît pas que l'Ifrīqiya ḥafṣide ait bénéficié d'une grande activité de ce genre : peut-être ses transactions avec les pays nègres étaient-elles l'occasion de recevoir d'eux ou de leur expédier des marchandises qui ne séjournaient guère en Berbérie ; mais encore n'était-ce point là un véritable transit, car des marchands ifrīqiyens intervenaient toujours, à ce qu'il semble, en ces sortes d'affaires comme acheteurs ou comme vendeurs, non comme de simples commissionnaires pour le transport. Le seul transit caractérisé était sans doute celui, peu abondant, qui se faisait d'Ouest en Est ou d'Est en Ouest, par le

1. Idrīsī, p. 104 /121 ; *Ma'ālim*, IV, 259 ; Léon, III, 97, 168, 246.
2. *Ma'ālim*, IV, 143, 255 ; Léon, III, 87, 117, 138, 168, 177.
3. Idrīsī, pp. 106/125, 116/136 ; Léon, III, 249.

moyen des caravanes qui reliaient le Maroc et le Maghreb central à l'Égypte et à l'Arabie.

Le commerce extérieur, ou du moins le commerce maritime avec les pays chrétiens, était soumis, nous l'avons constaté, non seulement à des droits de douane assez lourds, mais à de sensibles restrictions touchant les lieux et les méthodes où et selon lesquelles il pouvait s'exercer en Ifrīqiya. Les charges et les limitations s'aggravaient, en outre, de quelques prohibitions portant sur la nature des marchandises qui étaient l'objet de ce trafic.

Nulle interdiction ne frappait, de la part des chrétiens ni des musulmans, les produits importés sur leurs territoires respectifs. Mais il n'en était pas de même à l'exportation. Du côté ḥafṣide, les sultans désireux d'éviter ou de pallier les trop fréquentes disettes locales, ou même simplement d'empêcher une hausse du cours des grains préjudiciable aux consommateurs, refusaient de laisser cet article sortir librement. Leurs traités avec Venise et Gênes nous ont montré avec quelle parcimonie, malgré les instances des deux Républiques, ils leur accordaient d'acheter du blé en Ifrīqiya : c'était à la condition que cette denrée fît gravement défaut chez elles et ne dépassât point par contre un certain prix sur le marché ifrīqiyen — trois besants à trois besants et demi par qafīz au XIIIe siècle, cinq besants d'abord au XVe siècle, puis quinze par suite d'une mutation des monnaies — ; et la quantité à exporter était limitée, au XIIIe siècle, au chargement d'un certain nombre de navires — cinq pour Gênes, huit puis douze pour Venise —, et, au XVe siècle, pour Gênes, à quinze mille qafīz. Le blé ainsi livré pour les besoins urgents de la consommation vénitienne ou génoise était exempt de toute taxe à la sortie : l'autorisation d'exporter prenait donc ici visiblement le caractère d'une faveur bénévole et exceptionnelle, d'un service rendu à des peuples amis[1] ; peut-être aussi, par scrupule religieux, l'autorité musulmane ne tenait-elle pas à percevoir de droits sur cette matière de première nécessité pour l'alimentation humaine.

Cette restriction apportée, pour des raisons économiques, à la liberté du commerce se renforçait encore à certains moments et en

1. Cet aspect important du commerce avec les peuples chrétiens a échappé à Mas-Latrie, *Introduction*, p. 219, qui semble croire que les quantités fixées dans les traités n'intéressent que la franchise douanière. En réalité, c'était le droit même d'exporter — d'ailleurs toujours en franchise dans ce cas — que les textes délimitaient : la rédaction de la plupart des traités est tout à fait claire sur ce point. Voir sur la même question, dans les temps modernes, en Berbérie, Masson, *Histoire des établissements et du commerce français dans l'Afrique barbaresque*, 1903, p. 526.

certains lieux : au début du XIVe siècle par exemple, à en croire at-Tijānī, « des peines sévères punissaient ceux qui exportaient des productions alimentaires de Tripoli[1] ». Par contre l'interdiction que, pour des motifs politico-religieux, des juristes musulmans avaient formulée contre l'exportation en pays chrétien d'esclaves, de chevaux et d'articles susceptibles de servir pour l'équipement militaire[2], ne paraît pas avoir reçu de stricte application. Il est vrai que les principales fournitures de guerre devaient être plutôt achetées par les Ifrīqiyens à la chrétienté que vendus par eux.

Or les chrétiens, de leur côté, étaient soumis à des prohibitions d'origine ecclésiastique concernant la livraison aux « Sarrasins » de tous produits qui pouvaient aider ces mécréants dans leur lutte contre les sectateurs du Christ. A plusieurs reprises, des États chrétiens ont confirmé ces défenses voulues par l'Église ; et nous avons des exemples d'interdictions de ce genre énoncées par des gouvernements européens à l'encontre de leurs sujets qui trafiquaient avec l'Afrique du Nord. La plus détaillée sans doute de celles qui s'appliquent à l'Ifrīqiya émane du roi d'Aragon Jacques Ier ; le 12 août 1274, il rappelle à deux Catalans, qu'il autorisait à se rendre à Tunis, la décision qu'il avait prise à Barcelone, d'accord avec les Frères Prêcheurs et Mineurs, d'interdire la fourniture aux « Sarrasins » des articles suivants : « armes, fer, bois, blé, orge, sorgho, panis, millet, fèves, cerica (?), farines de toutes céréales, poix, cordes de chanvre ou d'autre matière dont on puisse faire des cordages de navire, et plomb »[3]. En 1320, à l'occasion du commerce avec Tlemcen, une défense analogue était édictée par un autre roi d'Aragon, Jacques II[4]. Ces prohibitions avaient-elles le plein effet qu'en escomptaient leurs auteurs ? Il est à peu près sûr que non. Un contrôle serré était impossible, et la rigueur des règlements, quand ils n'étaient pas abolis en fait, avait souvent, du moins, tendance à se relâcher ; on s'en rendra compte par la nomenclature des importations ifrīqiyennes qui va être donnée. Il reste que ces dispositions prohibitives ont apporté, de temps à autre, certaines entraves au commerce, et que les États chrétiens hésitaient à y contrevenir officiellement : en 1452,

1. Tijānī, *Voyage*, II, 155 : il s'agit peut-être d'ailleurs uniquement des grains.
2. Heffening, *op. cit.*, p. 52-3 ; *Mudawwana*, X, 102.
3. Miret y Sans, *Itinerari*, p. 506, et une liste plus brève dans Mas-Latrie, *Supplément*, p. 41.
4. Mas-Latrie, *Supplément*, p. 45. Cf. des indications vénitiennes, de 1254 à 1282, *ibid.*, pp. 1-3.

par exemple, Gênes, désirant envoyer des armes à Tunis, se croyait tenue d'en demander au pape la permission[1].

Les marchandises importées constituaient, comme il est naturel, le complément de la production locale au regard des besoins de la population. On rencontrera donc essentiellement parmi elles des produits que le pays lui-même ne fournissait point, sous forme brute ou travaillée, mais aussi un certain nombre d'articles que l'Ifrīqiya produisait en quantité insuffisante selon les régions et les années[2].

Rien ne semble avoir été plus variable que l'importance du commerce extérieur des grains. Dans la limite des interdictions fixées ci-dessus, il dépendait d'un double facteur extrêmement mobile : l'abondance de la récolte en pays chrétien et en Berbérie. Durant toute la période ḥafṣide, l'Italie méridionale, particulièrement la Sicile, s'est efforcée d'écouler en Ifrīqiya une partie de son excédent en blé. Les Vénitiens ont souvent assuré ce trafic ; mais les souverains qui ont régné sur les Deux-Siciles n'ont pas toujours dédaigné de s'y livrer personnellement. Dans la première moitié du XIIIe siècle l'empereur Frédéric II appliqua son système de vente directe des denrées comestibles par l'État au dehors ; il faisait livrer à Tunis, sur ses vaisseaux, au printemps 1240, jusqu'à cinquante mille charges de froment[3]. A la fin du XVe siècle, l'Aragonais de Naples Ferdinand vendait au sultan de Tunis, par ses agents diplomatiques et commerciaux, des blés de Sicile et de Pouille[4]. Il venait des grains, froment ou orge, dans les États ḥafṣides d'ailleurs encore que d'Italie : de Catalogne, et des régions diverses qui constituaient le royaume de Majorque. Du blé, semble-t-il, était amené de Chypre jusqu'à Tripoli[5].

Des auteurs florentins paraissent bien faire allusion à une importation régulière d'huile européenne, principalement italienne, en Ifrīqiya[6]. Le fait est assez étrange pour un pays producteur et

1. Jorga, *Notes et Extraits*, III, 277.

2. Les équivalences de mesures et de poids avec des places étrangères, indiquées par Pegolotti et Uzzano pour plusieurs localités ḥafṣides, ne prouvent pas toujours que les articles mentionnés aient fait l'objet d'un trafic habituel ; et surtout, le plus souvent, le sens de ce trafic n'est pas spécifié : d'où l'obligation d'une certaine prudence pour distinguer, dans les données de ces deux auteurs, entre importations et exportations.

3. Schaube, p. 507.

4. Trinchera, *Codice*, II, 2e vol., pp. 20-23, 34, III, 37-8. En 1437, le sénat de Venise s'efforçait d'obtenir du vice-roi de Sicile que celui-ci n'empêchât point les marchands de porter en Berbérie un autre blé que le sien ; Jorga, *Notes et Extraits*, III, 25.

5. Mas-Latrie, *Traités*, pp. 190, 283, 295 ; Pegolotti, p. 101.

6. Pegolotti, pp. 130-1 (il est prudent de se servir de fûts neufs, qui ne puissent être suspects d'avoir contenu du vin, de la graisse ou des os de porc ; à l'arrivée, l'adminis-

exportateur lui-même de cette denrée ; et l'on hésiterait sans doute à l'admettre, si l'on ne possédait quelques exemples concrets de ce trafic : vers 1200, des Pisans expédiaient en Berbérie de l'huile toscane ; en 1285, un acte du roi d'Aragon montre que deux sujets de sa couronne avaient apporté naguère à Tunis de l'huile pour trois mille quatre cent deux « besants » ; en 1402, les Vénitiens devaient donner une certaine quantité d'huile aux habitants de Bougie pour le rachat de leurs concitoyens captifs[1]. Tout cela ne prouve pas, évidemment, que, l'Ifrīqiya fût constamment dans l'obligation de consommer, en sus de la sienne propre, de l'huile apportée de chez les chrétiens ; on s'expliquerait mal comment, dans ces conditions, elle pouvait en exporter elle-même ; il doit y avoir eu, il est vrai, selon la provenance, des différences de qualité et de prix qui justifieraient à la rigueur ce double mouvement, mais plus encore, des variations sensibles, suivant les années, dans l'importance respective des récoltes locale et étrangère : d'où une assez grande fluctuation dans le sens même des échanges concernant ce produit.

Des espèces de fruits qu'importait l'Ifrīqiya ḥafṣide, la plupart étaient déjà connues de la production locale : figues, noix, amandes, expédiées d'Italie ; il s'y ajoutait des châtaignes envoyées par Marseille ou par Naples[2]. Cette dernière place était, au commencement du xve siècle, une escale habituelle pour les navires florentins désireux d'y compléter leur chargement en embarquant des fruits, avant de se rendre à Tunis pour commercer[3].

Il est par contre un autre produit alimentaire important qui, réprouvé par l'Islam, ne pouvait venir à peu près exclusivement que du dehors : le vin. L'Ifrīqiya en recevait de tout le littoral européen de la Méditerranée, depuis l'Espagne jusqu'à la Grèce, en principe pour la consommation des Juifs et des Chrétiens, mais aussi, on le verra plus loin, pour celle de bon nombre de musulmans. Ce trafic était assez considérable pour que la gabelle du vin rapportât de gros revenus et pût être affermée à part.

tration tunisienne exige la mise en jarres et vérifie s'il n'y a dans le liquide ni os de porc, ni rat mort) ; Uzzano, p. 97.

1. Schaube, p. 298 ; Mas-Latrie, *Supplément*, p. 43 ; Jorga, *Notes et Extraits*, I, 125.

2. Peut-être aussi des caroubes venues de Chypre. Au temps de Léon, III, 50, des figues et du lin étaient transportés par mer de Brechk (au-delà de Cherchel) à Bougie et à Tunis. — Pour ce paragraphe et les suivants, il a paru inutile de multiplier les références à Blancard, Ferretto, Pegolotti, Uzzano, Di Pasi, Mas-Latrie, Boissonnade.

3. Jorga, *Notes et Extraits*, II, 187.

Une importation alimentaire[1] particulièrement active était celle des épices du proche ou du lointain Orient, auxquelles il convient de joindre un certain nombre de substances médicinales. Elles arrivaient par voie de terre ou de mer, et fréquemment par le détour d'un port italien ou de Marseille, où des trafiquants les entreposaient avant de les réexpédier sur la Berbérie. Les listes qui nous en sont parvenues mentionnent : poivre, clou de girofle, cannelle, gingembre, noix muscade, casse, manne, rhubarbe, safran, aloès, tartre, mastic, borax, storax, camphre et scammonée.

On faisait aussi venir couramment d'Orient des parfums : encens, musc, benjoin, civette, « tigname », ambre gris ; — de la laque ; — et des substances tinctoriales : indigo, brésil, cinabre, orpiment (de Salonique), « terra gritta, bagade, scodano ». Il s'y ajoutait, du moins au XIIIe siècle, le tartre de Montpellier, le pastel du Languedoc, la lavande de Provence. Et il faut encore mentionner la céruse et le soufre.

La grande variété des articles qui viennent d'être énumérés, des épices aux colorants, ne doit point d'ailleurs faire illusion sur la quantité globale qui pouvait en être chaque année introduite en Ifrīqiya. Il est vrai que le prix élevé de ces marchandises compensait leur faible volume ; mais sans doute, au total, pas plus pour la valeur que pour le tonnage, leur importation ne pouvait-elle soutenir la comparaison avec celle des textiles et des tissus.

Nous savons que l'Ifrīqiya importait du lin, du chanvre, de la soie grège ou en écheveaux, du coton filé, aussi bien de Marseille que d'Italie et d'Orient, mais plus encore des étoffes de toute sorte, de lin, chanvre, laine, coton, soie grossière ou fine, de diverses provenances. L'étamine et le drap d'Arras, le drap de Châlons, les soieries des Cévennes arrivaient ainsi par Marseille, tandis que les toiles de Bourgogne étaient apportées par des Génois et des Vénitiens, les draps de Flandre par des Génois[2]. Il entrait également des draps d'Angleterre et du Roussillon, du Languedoc et de Florence, des futaines, canevas, camelots, baracans. Quelques étoffes précieuses, draps de soie, velours et damas, satins et taffetas, dont une partie était certainement ouvrée en Orient[3],

1. Marseille envoyait en 1235 du sel et de la graisse à Bougie. Vers 1500, Tunis et Tripoli recevaient du miel et des fromages de la Crète et des Balkans.

2. Sur ce dernier point, Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 135, 201. A la fin du XIVe siècle, un marchand de Prato exportait sur la Tunisie des draps du Brabant, et il faisait parvenir en Flandre des dattes d'Algérie ; H. Laurent, *La draperie des Pays-Bas en France et dans les pays méditerranéens*, Paris, 1935, p. 190.

3. Les élégances vestimentaires importées d'Alexandrie ou de l'Irak étaient rares

représentaient le luxe dans l'abondante classe des tissus : c'est Venise principalement qui semble s'être chargée de leur trafic.

Au regard de l'importation des étoffes, si générale et si continue, celle des produits bruts ou manufacturés qu'il reste à signaler doit être mise à une échelle sensiblement moindre. C'était d'abord le papier, dont un auteur maghrébin du xve siècle nous dit que de Tlemcen à Tripoli on n'eût pu en trouver une feuille qui ne provînt de chez les chrétiens[1]. Ensuite l'Ifrīqiya recevait d'Europe, malgré les interdictions d'origine ecclésiastique, du bois et des métaux utiles, tels que le fer, l'étain et surtout le cuivre. Un auteur vénitien signale l'envoi habituel par sa patrie de fils de cuivre, chandeliers et bassins. Des épées courtes étaient demandées à Gênes par le sultan de Tunis en 1433[2]. Des articles de quincaillerie, dits « de Milan », étaient expédiés habituellement sur Tunis.

Pour les métaux précieux, or et argent, l'Ifrīqiya était entièrement tributaire de l'étranger. Mais, tandis qu'elle allait chercher de l'or en poudre ou en barre, et de l'ivoire, à l'intérieur du continent noir[3], elle importait l'argent, en lingots ou en espèces, de l'Europe ou de l'Orient. On est frappé de la quantité d'argent monnayé — millarès, melgoriens, « monnaie mêlée » — que Marseille envoyait au XIIIe siècle à Tunis et surtout à Bougie. Dans la première moitié du xve siècle, Tunis demandait de l'argent à Gênes ; elle en recevait, à la fin du même siècle, de Venise et de Constantinople. On peut dire que l'Europe n'a jamais cessé d'envoyer chez les Ḥafṣides de l'argent ; et même quelquefois y expédiait-elle, mais dans une mesure certainement moindre, de l'or monnayé ou en lingot, ou de l'or filé.

Souvent aussi les républiques italiennes introduisaient en Ifrīqiya des « pierres précieuses, rubis et balais, émeraudes, turquoises, perles et bijoux divers », auxquels il convient peut-être d'ajouter de la verroterie de Venise. Parmi ces objets, le corail, travaillé à Gênes ou à Marseille, revenait de la sorte comme article manufacturé au pays producteur.

Enfin la nomenclature des marchandises importées doit être complétée par la mention d'animaux ou d'êtres humains, d'un

au xive siècle, tandis que les courtisans se vêtaient volontiers d'une étoffe plus simple venue de Tlemcen ; *Masālik*, pp. 21-2/125-7.

1. Wanšarīsī, *Mi'yār*, I, 76.

2. Di Pasi, f°s 184-5 ; Mas-Latrie, *Traités*, p. 141.

3. Sur les itinéraires menant de Tombouctou ou de Gao à Tunis, voir de La Roncière, *La découverte de l'Afrique au moyen âge*, Le Caire, 1924-27, I, 160, III, 1. Cf. aussi Monteil, dans *Bull. Com. A. O. F.*, 1929, p. 300.

intérêt commercial très inégal d'ailleurs. On signale, à la fin du XIIIe siècle, l'expédition sur Tunis, par un marchand de Montpellier, d'un vaisseau chargé de chevaux et d'oiseaux à vendre[1]. Mais presque toujours les animaux vivants ainsi envoyés d'Europe en Ifrīqiya étaient destinés seulement au sultan et bien souvent à titre de cadeaux : c'étaient principalement, et en petit nombre, des oiseaux de chasse — vautours, faucons et gerfauts — comme, de son côté, le souverain de Tunis en adressait lui-même gracieusement à des puissances étrangères. Du point de vue commercial, ce trafic mérite donc à peine d'être retenu. Au contraire, la traite des noirs, que les caravanes ramenaient du Soudan, alimentait régulièrement les marchés d'esclaves de l'Ifrīqiya. Bien que nous ne possédions point de détails sur sa technique, ni de chiffres sur son importance, on peut être assuré que c'était là un négoce actif et particulièrement rémunérateur.

S'il arrivait à l'Ifrīqiya d'importer du blé de l'Italie méridionale, plus fréquemment, comme le prouvent les démarches diplomatiques et les traités, les républiques marchandes de l'Italie du Nord cherchaient, comme Rome jadis, à faire venir des céréales de la Berbérie. Les grains et la farine figurent dans un tarif vénitien des environs de 1500, parmi les marchandises que Venise reçoit habituellement de Bône et de Bougie[2]. De longue date aussi Gênes et Venise s'étaient assuré le droit de ravitailler librement leurs flottes en grains et en biscuits dans les ports ḥafṣides[3]. Mais, malgré ces indices, on doit penser que cette traite des céréales — il s'agit à peu près exclusivement de blé —, difficilement consentie par l'autorité musulmane, n'a pas dû porter en général sur de très grandes quantités.

Elle ne pouvait se comparer, en tout cas, pour la régularité, à l'exportation des laines, cuirs et peaux, pratiquée largement et d'une façon soutenue par toute l'Ifrīqiya. Trop de documents témoignent de la continuité de ce trafic pour qu'il soit nécessaire d'énumérer à ce sujet des références de détail[4]. Dès avant 1181, les Pisans tiraient des cuirs du « royaume » de Bougie[5]. Du XIIIe au XVe siècle, le territoire ḥafṣide n'a cessé de fournir à l'Europe, sous la forme de laines et de peaux, les produits d'un élevage que

1. Port, *Narbonne*, p. 134, n. 2.
2. Di Pasi, fos 181 b-182 a.
3. Mas-Latrie, *Introduction*, p. 219, et références.
4. *Ibid.*, pp. 216, 221 ; Pegolotti, p. 132.
5. Mas-Latrie, *Traités*, p. 27.

l'extension du nomadisme favorisait : les laines et toisons *(lanae, boldroni)*, grasses ou lavées *(sucidi, lavati)*, s'exportaient de Bougie, Tunis, Djerba, Tripoli, vers Marseille, Gênes, Pise et Venise. Les peaux et les cuirs *(coria, beccunae)* de bovins, ovins et caprins, verts ou travaillés, voyageaient sensiblement des mêmes provenances vers les mêmes destinations. Au reste, les républiques italiennes ne conservaient pas, tant s'en faut, pour leur propre usage la totalité de ce cuir importé ; elles en redistribuaient assurément une grande partie : à la fin du XIIIe siècle, les peaux d'agneaux et les cuirs de Tunis et de Bougie s'écoulaient ainsi jusqu'en Flandre[1]. Au milieu du XVe siècle, on signale l'importation à Naples de peaux de Berbérie, à raison de cinq à huit mille par an[2].

Depuis l'empire romain, l'Ifrīqiya exportait de l'huile provenant de ses oliviers. Dans les derniers siècles du moyen âge, malgré une diminution de la superficie de culture, elle a continué, mais d'une façon certainement réduite, cette lointaine tradition. Plusieurs textes montrent l'intervention dans ce trafic de marchands génois, vénitiens, catalans[3] Il est à remarquer qu'une partie de l'huile de Tunisie, considérée comme de qualité supérieure, s'expédiait alors vers l'Orient, en Crète et en Égypte notamment : dans 'Abdalbāsiṭ, on voit un vaisseau vénitien chargeant de l'huile à Djerba pour Alexandrie[4].

En dehors des oliviers, quelques autres cultures arbustives fournissaient encore à l'exportation. On ne s'étonnera pas, vu l'importance de leur production, que des dattes fussent expédiées de Tunis et de Tripoli vers diverses contrées d'Europe, jusqu'en Crète et dans les Balkans. Les amandes et le raisin sec de Bougie et de Bône étaient recherchés par les Vénitiens[5] ; en 1234, un commerçant de Marseille, qui envoyait vendre une cargaison à Bougie, entendait que le prix en fût converti sur place en amandes[6]. Étant donné les conditions des transports maritimes de ce temps-là, on conçoit qu'il ne pouvait s'agir, dans ce genre de trafic, que de fruits secs : les fruits à pulpe et les légumes verts, trop périssables,

1. Mas-Latrie, *Traités*, p. 99.
2. Uzzano, p. 96. — Le cuir « de Ghadamès » *(ġadāmisī*, esp. *guadameci)*, connu dans l'Espagne chrétienne dès le XIe siècle (Menéndez Pidal, *El Cantar del Mio Cid*, t. II, Madrid, 1911, p. 711), devait y être imité principalement au XVIe siècle, comme cuir d'ameublement, estampé et doré.
3. Mas-Latrie, *Introduction*, p. 218, et références ; Ferretto, *Codice*, II, n. de p. 247 : Jorga, *Notes et Extraits*, I, 580 ; Malipiero, *Annali veneti*, p. 632.
4. Idrīsī, p. 109|128 ; 'Abdalbāsiṭ, p. 95-6 ; Di Pasi, f° 143 a ; Léon, III, 142.
5. Mas-Latrie, *Introduction*, p. 220, et références ; Di Pasi, f° 142 b.
6. Blancard, *Documents inédits*, I, 70-71.

en étaient à peu près exclus. Du beurre était transporté, vers l'an 1500, de Bône jusqu'en Italie par les Génois et les Vénitiens[1].

Il faut signaler à présent combien était générale l'exportation de la cire de l'Afrique du Nord vers l'Europe[2] : l'Ifrīqiya septentrionale fournissait une large part de cette matière première très appréciée, et il est vraisemblable que c'est bien Bougie qui a donné son nom, dans la chrétienté, à la chandelle de cire, qui représente dans l'histoire de l'éclairage un notable progrès.

Le sel d'Ifrīqiya semble avoir été exporté uniquement — du moins vers l'Europe, car on en transportait assurément des charges entières à l'intérieur vers le Soudan — par la république de Venise. Celle-ci s'efforça au XIVe siècle d'en monopoliser le trafic. Sa politique officielle à cet égard, déjà sensible dans un document de 1321, apparaît clairement dans la réplique d'un ambassadeur vénitien au sultan de Tunis, en 1391 : « La République ne veut faire commerce avec lui que de deux denrées, le sel et les grains ». Elle recherchait en effet le sel de Djerba et de Ras El-Makhbaz. En 1356, profitant de l'indépendance et de la faiblesse du seigneur de ces lieux, Aḥmad b. Makkī, elle lui avait extorqué, parmi les clauses d'un traité particulièrement avantageux pour elle, une véritable charte d'exploitation de la fameuse saline tripolitaine à son profit[3].

De même, Venise s'était assuré, par la voie des traités, la faculté de faire sortir librement le plomb des États ḥafṣides ; elle bénéficiait même, pour cette matière, d'une exemption totale des droits de douane[4] qu'elle n'avait pas obtenue pour le sel, mais nous ne savons pas dans quelle mesure elle a usé pratiquement de ce privilège. Un autre métal, précieux celui-là, fit l'objet, du moins au XVe siècle, d'une certaine exportation, dont on voudrait pouvoir mesurer l'importance, car elle est peut-être révélatrice d'une situation économique que nous avons peine à juger avec précision : de l'or allait de Tunis ou de Tripoli à Gênes ou à Porto-Pisano, ou encore dans les Balkans et à Alexandrie[5]. Il est vrai qu'un pareil trafic ressemblait sans l'être, à un simple transit : l'or en barre, par

1. Mas-Latrie, *Traités*, p. 268 (qui fait aussi allusion à une exportation de sucre de Bône sur les galères des Vénitiens) ; Léon, III, 107.

2. Mas-Latrie, *Introduction*, p. 218, et références. — A noter une vente de pastel par le « vice-roi » de Tunis à un marchand majorquin, en 1405 ; Llagostera, *Itinerari*, II, 577.

3. Mas-Latrie, *Traités*, pp. 221, 224, 243.

4. Traités de 1251, 1271, 1391, 1438.

5. Mas-Latrie, *Introduction*, p. 222 ; Jorga, *Notes et Extraits*, II, 480 ; Di Pasi, fº 142 b.

exemple, que l'on expédiait à Corfou ou en « Romanie » provenait probablement du Soudan et n'avait guère fait que traverser l'Ifrīqiya. On notera enfin, comme substance minérale exportée en Italie et jusqu'en Flandre, au XIII[e] siècle, l'alun, dit de « plume », en provenance de Bougie[1].

Il est difficile de regarder comme de véritables exportations ḥafṣides celles du corail et du thon salé, produits de mer en quelque sorte extérieurs au pays et dont l'exploitation était entre les mains de l'étranger[2]. La main-d'œuvre et le commerce indigènes y étaient fort peu intéressés, et l'économie locale en tirait comme seul profit vraiment appréciable l'argent que l'affermage de cette double pêche procurait au Trésor.

Pour une raison différente, il ne paraît pas non plus qu'il faille sérieusement tenir compte, sous la rubrique des exportations ifrīqiyennes, des quelques animaux vivants expédiés de Tunis, principalement au XV[e] siècle[3] vers l'Italie : leur nombre ne devait pas dépasser quelques unités par an ; au surplus, il s'agit fréquemment de cadeaux faits par le sultan, plutôt que d'un négoce. Certaines de ces bêtes, lions, panthères, chameaux ou autruches, n'étaient que des spécimens exotiques pour ménageries. Plus utiles, bien qu'également de luxe, étaient les « ginets » ou chevaux barbes si appréciés comme coursiers rapides, les faucons, éperviers et guépards dressés à la chasse. Des chevaux figurent parmi les cadeaux qu'au XV[e] siècle les monarques tunisiens envoyaient aux Mamelouks d'Égypte. Dans le traité par lequel Charles-Quint instituait le protectorat espagnol sur la Tunisie en 1535, l'empereur n'oublia point d'imposer à perpétuité au sultan ḥafṣide un tribut annuel de six chevaux de « Barbarie » et de douze faucons.

Il n'est pas rare, à toutes les périodes du moyen âge, de rencontrer la mention d'esclaves « sarrasins » dans les documents relatifs aux pays chrétiens de la Méditerranée occidentale. Rien ne prouve cependant qu'une pareille marchandise humaine ait fait l'objet d'un libre trafic habituel entre la Berbérie et l'Europe ; du moins ceux d'entre ces esclaves qui étaient de race blanche et originaires de l'Afrique du Nord devaient pour la plupart provenir

1. Mas-Latrie, *Traités*, p. 99 ; Ferretto, *Codice*, II, 94. A partir du milieu du XV[e] siècle, l'Italie exploita ses propres gisements d'alumine, ce qui diminua ses importations d'outre-mer.

2. Di Pasi, f° 143 a, mentionne aussi l'exportation vers la Crète de « sepe secche » : il s'agit sans doute de poulpes, qui sont encore aujourd'hui expédiés en Orient.

3. Dès la première moitié du XIII[e] siècle, des chevaux, chameaux, et « léopards » (panthères ou guépards ?) avaient été importés d'Afrique du Nord en Sicile par l'empereur Frédéric II ; Schaube, p. 304.

de razzias sur les côtes maritimes ou de prises en mer : la course et la piraterie, avec l'esclavage comme conséquence, n'étaient pas, on le sait, le monopole des musulmans. Pour ce qui est des noirs au contraire, leur traite, commencée au Soudan et qui se ramifiait en Afrique du Nord, pouvait fort bien se prolonger commercialement dans la chrétienté, de même qu'elle fournissait d'esclaves l'Orient méditerranéen.

Enfin, l'Ifrīqiya exportait un petit nombre d'articles manufacturés, produits de son artisanat : peut-être parfois quelques belles poteries[1], mais davantage de la vannerie et de la sparterie (corbeilles, paniers, nattes)[2], et surtout, vers des débouchés plus étendus, des étoffes et des tapis. Les tapis s'envoyaient de Tunis et de Tripoli, au XVe siècle, vers l'Orient[3] ; en 1313, la dot de l'infante Isabelle d'Aragon comprenait « duos tapetos pilosos de opere de Tunis »[4]. En 1356, Venise obtenait le droit d'exporter en franchise des tapis de Tripoli[5]. Quant aux étoffes tunisiennes propres à l'habillement, celles de Sousse étaient recherchées en Égypte au XIVe siècle ; les tissus de Djerba — comme ceux de Torra — étaient destinés en grande partie à l'exportation, et 'Abdalbāsiṭ en vit charger un navire pour Alexandrie[6]. A l'extrémité occidentale du monde musulman, au Maroc comme à Grenade, les pièces d'étoffe de Tunis servaient à la confection de vêtements fins[7], et il n'est pas jusqu'à l'Espagne chrétienne elle-même qui n'ait apprécié, comme objets de luxe, certaines étoffes rayées de Tunis : le roi d'Aragon Jacques II, qui en possédait un lot, fit cadeau de deux de ces « barrats » à l'infante Yolande, en 1322[8]. A la fin du XVe siècle, les Portugais, dans leur expansion sur la côte occidentale d'Afrique, ont cherché, et réussi en une certaine mesure, à accaparer et à détourner à leur profit l'exportation des hanbels ifrīqiyens qui se faisait vers les pays noirs[9]

1. Mas-Latrie, *Introduction*, p. 223 ; Port, *Narbonne*, p. 134.
2. Uzzano, p. 193 ; Marengo, *Genova e Tunisi*, p. 260.
3. Di Pasi, f° 142 b.
4. Finke, III, 243.
5. Mas-Latrie, *Traités*, p. 226. En 1315, Muntaner, chap. 264, emportait de Djerba en Sicile « deux balles de tapis de Tripoli » ; l'énumération d'articles qui suit, peu claire, semble comprendre des hanbels et des haïks.
6. I. Sa'īd, dans *Géographie d'Aboulféda*, II, 201 ; *Madḫal*, IV, 27 ; Berbères, III, 63 ; 'Abdalbāsiṭ, p. 96.
7. I. Ḫaṭīb, *Lamḥa*, p. 27 ; *Nail*, p. 67 (XIIIe siècle) ; *Masālik*, trad., p. 206-7 (XIVe siècle).
8. Martorell y Trabal, dans *Institut d'Estudis catalans, Anuari* 1913-4, p. 561 ; Rubió y Lluch, *Documents... cultura catalana*, II, 39. Le roi René d'Anjou, au XVe siècle, possédait des « targettes ou boucliers de cuir bouilli », venus de Tunis ; Lecoy de la Marche, *Le roi René*, Paris, 1875, II, 132.
9. R. Ricard, dans *Annales Institut Études orientales Alger*, 1936, pp. 266-285.

Ainsi l'Ifrīqiya exportait-elle sans doute une moins grande variété d'articles qu'elle n'en importait. Nous avons vu ce qu'elle recevait du dehors : produits alimentaires, parmi lesquels des épices principalement, teintures et parfums, métaux, objets manufacturés et, plus encore, textiles et étoffes de toutes catégories. En sens inverse, nous venons de constater qu'elle expédiait surtout des matières premières, laines et peaux, blé, huile, fruits secs, sel, corail, et, en quantité bien plus faible, quelques étoffes et tapis ou autres produits de son artisanat.

Ce double courant la faisait entrer dans une aire économique assez vaste. Tous les pays riverains de la Méditerranée étaient, directement ou indirectement, intéressés à ce trafic, et aussi la Flandre, le Soudan, l'Arabie, sans compter, pour la fourniture de certaines épices, des contrées plus lointaines de l'Asie. Ni le volume ni la valeur de ces échanges ne peuvent être appréciés avec certitude ni précision. Mais on doit tenir pour assuré qu'ils n'étaient aucunement négligeables dans le mouvement général des grandes affaires de ce temps, dont une partie très importante était encore centrée sur la Méditerranée. L'Ifrīqiya ne différait guère, à ce point de vue, du restant de la Berbérie. A quelques nuances près, l'Afrique du Nord presque tout entière, de Tanger ou Ceuta jusqu'à Tripoli, jouait sensiblement le même rôle dans l'activité économique internationale : débouché pour quelques produits de l'Orient et de l'Italie méridionale, du Roussillon, du Languedoc et de la Provence, pour les industries de la Flandre et de l'Italie du Nord, marché d'esclaves amenés de l'Afrique noire, et, en contrepartie, source de matières premières qui apportaient un complément de ressources utiles aux peuples circonvoisins et aidaient à leur équilibre alimentaire ou industriel.

Les progrès du capitalisme italien, entre le XIII[e] et le XV[e] siècle, normalisèrent en une certaine mesure ce rôle ou, si l'on veut, cette exploitation de la Berbérie : la création de banques à filiales, de grosses compagnies de commerce à opérations étendues et à agences multiples, de sociétés permanentes par actions, spécialisées dans les affaires avec telle ou telle place de l'Afrique du Nord, le fonctionnement de convois réguliers dits « galères de Barbarie », tout concourait à éliminer le négociant temporaire et isolé du début, audacieux, mais à courte vue, au profit d'organisations plus puissantes, non moins cupides et intéressées, mais dont l'activité s'inspirait d'une vision plus large de la situation économique et des besoins internationaux.

Parmi les objets de ce trafic à double sens, importation et exportation, une mention particulière doit être réservée à l'or. Soit comme marchandise, sous forme de poudre ou de lingots, soit comme monnaie, mais toujours hautement apprécié par-dessus les frontières dans tout le monde médiéval civilisé, il circulait librement, sous réserve des droits du fisc, de localité à localité, de pays à pays. Sur le long trajet qui le faisait passer du Soudan en Europe, la Berbérie était plus qu'un relais, une sorte d'agent régulateur : ses caravaniers se procuraient le métal jaune, au-delà du désert, par le moyen du troc, puis, en échange de nouvelles marchandises, ce produit précieux s'écoulait par ses ports au-delà de la mer ; mais une grande partie en était retenue sur place, à demeure ou à temps, par les ateliers de bijouterie ou pour la frappe des monnaies. Nous avons dit combien la monnaie d'or ḥafṣide — et il en était de même dans les autres États musulmans issus de l'empire almohade — est restée fixe et saine à travers les vicissitudes de la dynastie.

Pour l'or comme pour beaucoup d'autres produits, les conditions du marché mondial allaient être radicalement transformées par l'ouverture directe aux Européens du trafic avec les Indes orientales et par la découverte du continent américain. La décadence du commerce extérieur de l'Afrique du Nord devait en être la conséquence ; mais sans doute cette décadence trouve-t-elle une cause plus profonde encore dans la stagnation économique de ce territoire, dans l'affaiblissement général du dynamisme musulman aux derniers siècles du moyen âge, dans le renoncement permanent des autochtones à faire du neuf.

Aussi bien le commerce maritime, qui entretient ou crée des contacts féconds, et qui enrichit les individus et les nations qui s'y adonnent, était-il principalement, sous les Ḥafṣides, entre les mains des Juifs et des Chrétiens. L'initiative européenne — italienne, provençale ou catalane — y était patente : des hommes d'affaires venus d'Europe provoquaient les échanges, et les transports étaient effectués sur des bateaux européens. Ces entreprises comportaient plusieurs risques : naufrages, encore qu'on évitât le plus possible la navigation en haute mer et dans la mauvaise saison, — capture des personnes et saisie des biens, — pertes dues à la mauvaise volonté trop fréquente ou à l'insolvabilité des débiteurs par suite d'une pratique aisément excessive du crédit. Cependant le perfectionnement des assurances maritimes, le renouvellement assidu des traités, l'insistance des démarches

consulaires ou diplomatiques diminuaient ces risques sensiblement ; et surtout ils trouvaient une large compensation dans la marge de bénéfice considérable que permettait une grande différence de prix sur beaucoup de marchandises de contrée à contrée. Les affaires d'outre-mer, si difficiles qu'elles fussent, le plus souvent rapportaient gros ; mais ces gains allaient en somme, pour une large part, à d'autres peuples qu'aux habitants de la Berbérie.

Est-ce à dire que l'Ifrīqiya ne retirait qu'un avantage très limité de ces relations avec l'extérieur ? Point tout à fait. Sans doute le type du gros commerçant enrichi dans le trafic avec les places européennes était-il assez peu répandu chez les musulmans ; mais les caravanes du Soudan et de La Mecque étaient pour un certain nombre d'individus l'occasion de transactions très fructueuses, et, d'une manière plus générale, combien de marchands des souks ne devaient-ils pas leur fortune à des approvisionnements en denrées venues du dehors ! Plus d'un haut fonctionnaire, du type d'al-Lulyānī sous al-Mustanṣir, et souvent le sultan lui-même, faisaient d'opulentes affaires avec des négociants ou des courtiers européens. Enfin la Douane maritime procurait au Trésor des revenus fort importants : elle contribuait ainsi à alimenter la machine gouvernementale, à soutenir l'édifice de l'État. Quant à l'économie d'ensemble du pays, en quelle mesure et dans quel sens pouvait-elle en être affectée ?

D'une manière heureuse, doit-on répondre sans hésiter. Certes, il ne faudrait point se leurrer sur les vertus de ce commerce extérieur touchant l'équilibre économique interne de l'Ifrīqiya. Ni les importations de produits alimentaires ne pouvaient prétendre conjurer les famines, ni les exportations de matières premières ou ouvragées n'étaient suffisantes pour orienter ou développer très notablement la production. Mais une certaine répercussion sur l'économie intérieure, se traduisant par quelque accroissement d'activité, ne saurait être niée. Une stabilisation relative du cours de denrées telles que les grains et l'huile en résultait peut-être également, en période normale. Et surtout, en échange seulement de ses produits excédentaires, l'Ifrīqiya se trouvait recevoir de nombreux articles qu'elle n'avait plus que la tâche de répartir sur son propre sol.

Ce système ne pouvait l'appauvrir, ni en diminuant ses ressources indispensables en céréales, puisque l'exportation des grains était sévèrement contingentée, ni en épuisant son stock monétaire, si sa balance commerciale avec l'Europe penchait en sa défaveur :

car le plus précieux des numéraires lui était fourni en assez grande abondance, chez les noirs, contre des marchandises d'un bas prix. La distribution des articles venus du dehors était assurément fort inégale selon les classes sociales, les catégories de populations et les provinces ; mais il est évident qu'à des degrés divers elle contribuait à relever le niveau de vie.

III. *Le niveau de vie*

L'appréciation sérieuse du niveau de la vie matérielle, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide musulmane, doit s'autoriser essentiellement de la considération détaillée des trois éléments suivants : nourriture, habillement, logement. Pour chacun d'eux, il faudrait établir des distinctions, aussi nuancées que possible, selon la région, le genre de vie, la classe sociale. Et il faudrait surtout disposer, pour chaque catégorie ainsi délimitée, de renseignements suffisamment nombreux et sûrs. Tel n'est pas notre cas. Trop de la vie bédouine nous échappe, et même de combien de groupes de sédentaires, dans les montagnes ou dans les oasis du Sud, ne savons-nous à peu près rien ! Si nous voulons, en conséquence, éviter le plus possible la méthode contestable qui consiste à projeter par simple hypothèse dans le passé les résultats d'observations beaucoup plus récentes, nous devrons nous résigner à bien des lacunes et nous contenter souvent, avec modestie, d'assembler au mieux les quelques données attestées à l'époque ḥafṣide.

1. *Nourriture.* — La nourriture habituelle des habitants de l'Ifrīqiya se ramenait à un très petit nombre de produits essentiels : céréales — froment ou orge, — huile d'olive et olives, lait, beurre, dattes et figues, auxquels il convient naturellement d'ajouter le sel. Ces quelques produits figuraient tous parmi les ressources les plus ordinaires du pays lui-même ; c'est à peine si pour tels d'entre eux, le blé par exemple, il pouvait y avoir lieu de faire appel au complément fourni par l'importation.

On conçoit de quelle utilité devait être le lait comme aliment pour les nomades éleveurs de troupeaux ; c'est principalement sous la forme de beurre frais ou fondu, ou de lait aigri privé de sa matière grasse par l'extraction du beurre[1], qu'il servait à la con-

1. C'est cela exactement qu'est le « lben » ; cf. sur ce point et sur beaucoup d'autres touchant l'alimentation tunisienne actuelle, Gobert, *Usages et rites alimentaires des Tunisiens*, Extrait des *Archives de l'Institut Pasteur de Tunis*, t. XXIX, 1940.

sommation des citadins. Des fromages étaient fabriqués avec du lait de chèvre ou de brebis. Les dattes étaient un aliment d'une grande importance pour les populations qui demeuraient ou gravitaient autour des palmeraies du Sud ; mais, vendues dans le pays tout entier, elles tenaient lieu de matière sucrante, plus encore sans doute que le miel. Quant aux céréales, le blé, moins abondant et nettement plus cher, cédait très fréquemment la place à l'orge, plus accessible à la masse des consommateurs. C'étaient l'orge et l'huile qui constituaient en définitive, comme le déclare Ibn Ḫaldūn[1], la nourriture fondamentale de ses compatriotes d'Ifrīqiya. Au commencement du xvi[e] siècle, Léon l'Africain devait s'en rendre compte par un « impair » qu'il commit et qu'il regretta : ayant appris qu'un haut fonctionnaire ḥafṣide recevait chaque année du gouvernement une grosse quantité d'orge, il supposa d'abord que c'était afin d'entretenir une nombreuse cavalerie ; l'intéressé l'ayant démenti, il lui demanda à quoi lui servait toute cette orge ; « lors le teint, qui luy monta au visage (ample témoignage de l'honte honnête qu'il recevoyt), decouvrit ce que luy même vouloit cacher par paroles ; à quoy je cogneu qu'il n'étoit sustanté d'autre chose que de ce grain[2] ».

Ce n'est pas à dire que d'autres aliments que ceux qui viennent d'être énumérés fussent inconnus ou totalement délaissés. Les œufs de poule avaient certainement leur place dans l'alimentation, un peu partout. Si les Ifrīqiyens consommaient dans l'ensemble, excepté sur le littoral, peu de poisson, tous aimaient à manger de la viande, quand leurs moyens ou leur profession d'éleveurs ou encore la chasse le leur permettaient. A l'occasion des fêtes religieuses ou des réjouissances familiales, la consommation en était sensiblement accrue : on mangeait de la volaille et, comme viande de boucherie, du bœuf et surtout du mouton ou de l'agneau[3], et chez les grands nomades ou dans le Sud évidemment aussi du chameau[4].

Nous avons vu, en traitant de la production végétale, puis de l'importation, les principaux légumes et fruits, autres que la datte,

1. *Prolégomènes*, I, 180.
2. Léon, III, 156. Le même auteur déclare, III, 138, qu'il y a peu de gens riches à Tunis à cause de la cherté du blé. Au contraire, sur le bon marché relatif des vivres en Berbérie au xiv[e] siècle, *Masālik*, p. 6/105, I. Baṭṭūṭa, IV, 334, 336, *Prolégomènes*, II, 286.
3. Léon, III, 138 : les bouchers de Tunis « ont coutume de tuer le plus fréquemment des aigneaux qu'autres animaux, memement à la primevere et en eté. »
4. Sur des consommations locales de viande d'autruche ou de chien, voir ci-dessus, p. 227.

la figue et l'olive, dont l'Ifrīqiya disposait. Assez variés assurément, ils ne représentaient néanmoins qu'un appoint secondaire, et en grande partie saisonnier ; des groupes entiers de la population ne devaient que fort peu en user. Il faut sans doute faire une exception en faveur de l'oignon et de la fève, dont la consommation pourrait avoir été assez répandue ; fèves et pois chiches étaient appréciés par les Tunisois au XVe siècle comme aujourd'hui[1]. Enfin, il est juste de signaler que la cuisine se servait volontiers d'épices variées, dont la plupart, comme on l'a dit, venaient du dehors : elles ne sont probablement pas inutiles, quand il n'y a point abus, dans un climat comme celui de la Berbérie.

Le froment ou l'orge pouvaient se manger, avec ou sans levain, sous forme de pain ou de galette : le pain de blé à Tunis était « fort blanc, tressavoureux et bien apreté »[2]. A la ville, on pouvait pétrir la pâte à la maison, et la porter, pour la faire cuire, au four public[3]. Mais il était des préparations culinaires plus compliquées, à base de farine de blé ou d'orge, dont nos textes médiévaux donnent le nom, quelquefois la recette, et que la Berbérie orientale a conservées jusqu'à nous.

Au premier rang se place le couscous *(kuskus* ou *kuskusī)*, semoule cuite à la vapeur, arrosée ensuite de lait ou de bouillon, sorte de « plat national » de l'Afrique du Nord. Inconnu de l'Orient, il manquait au pèlerin ifrīqiyen durant son séjour dans les Villes Saintes de l'Arabie, et ce ne fut pas un des moindes miracles attribués à un saint tunisois du XVe siècle que d'avoir fait parvenir magiquement un plat de couscous, accompagné de beurre fondu, de viande de bœuf et de chou, à l'un de ses compatriotes qui, à La Mecque, avait été pris d'une envie soudaine de goûter à nouveau ce mets de son pays[4].

Mais manger du couscous à sa fantaisie témoignait déjà d'un minimum d'aisance qui n'était pas, tant s'en faut, le fait de la majorité des Ifrīqiyens. La plus grande partie de la population littorale de la Tunisie et de la Tripolitaine, par exemple, se contentait à l'ordinaire de deux préparations assez simples, où n'entraient que farine d'orge, huile et eau : la *basīsa* ou *basīs*[5] et, plus fréquemment, le *bāzīn*[6].

1. Adorne, p. 205.
2. *Ibid.*, et Léon, III, 139.
3. *'Unwān Dirāya*, p. 134.
4. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 393. Le couscous est cité à plusieurs reprises dans les vies de saints de l'époque ḥafṣide. I. Nāji, *Ma'ālim*, IV, 177, mentionne aussi le *barkūkaš*, couscous à gros grains consommé avec de la viande.
5. *Ma'ālim*, IV, 212, 237 ; Léon, III, 140 (« viande tressale et vile »).
6. *Ma'ālim*, IV, 173, 248 ; *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, p. 20 ; *Manāqib Sīdī*

Certains mets étaient confectionnés de préférence à des dates fixes de l'année religieuse ou lors d'événements saillants de la vie de famille : ainsi la *'aṣīda*, bouillie de froment au beurre et au miel, que l'on donnait déjà aux femmes en couches et, que nous trouvons associée, à la fin du XIII[e] siècle, à la cérémonie traditionnelle de la 'aqīqa, taille des cheveux du nouveau-né[1] ; ou encore le *rafīs*, ou *rafīsa*, plus savoureux, fait de farine de froment, de dattes et autres ingrédients variables, qu'un cheikh de Kairouan, au XIV[e] siècle, faisait déguster chaque année, en šaʿbān, aux élèves de sa zaouia[2]. Il y a en outre toute chance que les trois mets suivants, signalés par un auteur tunisois du XVII[e] siècle[3], aient été déjà en honneur sous les Ḥafṣides et dans les mêmes occasions : la *duwaida*, sorte de vermicelle consommé avec du poulet le jour de 'āšūrā', la *marwaziyya*, préparation de viande spéciale pour les fêtes, et le *margāz*, saucisse bien connue aujourd'hui[4], que l'on ne manquait pas de manger le 1[er] mai.

La pâtisserie de famille ou de vente commerciale était représentée notamment par la gimblette ou *ka'k*[5], et par diverses variétés de beignets : *sifanj*, *faṭīra* (pl. *faṭīrāt*, *faṭā'ir*), *jardaq* (pl. *jarādiq*), *zalābiya*[6]. Il semble aussi que les Tunisois aient été déjà fiers et friands de leur *maqrūḍ*, gâteau de semoule au miel et aux épices, frit à l'huile[7] La gourmandise de ces citadins, qui frappait un

B. 'Arūs, pp. 331-2 ; Adorne, p. 204 ; Léon, III, 140, 155, 162, 184, 203. — La *rawīna* d'orge, pouvant servir à l'alimentation des hommes ou du bétail, est citée dans *Ma'ālim*, IV, 80 (où on a la leçon fautive *rauniya*).

1. D'où, très probablement, l'usage actuel de la *'aṣīda* pour la fête de la Nativité du Prophète. Voir W. Marçais, *Takroûna*, pp. 193-5, avec références, et ci-après, p. 312.

2. *Ma'ālim*, IV, 115, 229 : le cheikh en question ajoutait à la farine et aux dattes du miel et du beurre. Une recette est donnée, au XV[e] siècle, dans Duran, *Yāḫīn u-Bo'az*, Livourne, 1782, t. I, n° 76 : « On prend des morceaux de pain plus petits qu'une olive, et on les mélange de dattes et de miel, jusqu'à ce que l'aspect du pain disparaisse sous l'effet de la fragmentation et du mélange ; on ne met pas sur le feu, mais on se borne à malaxer longtemps avec la main, jusqu'à ce qu'on obtienne du *rafīs* » ; les rabbins interdisaient à leurs fidèles le rafīs confectionné par des musulmans. Pour le XVII[e] siècle, cf. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*; p. 282 (encore à l'occasion de šaʿbān).

3. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, pp. 274, 275, 277. Pour remonter au contraire au haut moyen âge, on a des noms de mets ifriqiyens, avec références, dans Idris, *Revue des Études islamiques*, 1935, pp. 300-1 ; y ajouter la *harīsa*, citée par Maqdisī, *BGA*, III, 243, et Laḫmī, *apud* Burzulī, I, f° 137 b.

4. Les tripes se disaient déjà *dawwāra* ; *Ma'ālim*, IV, 228. Peut-être faut-il lire ainsi le *lansers* d'Adorne, pp. 165, 204.

5. Wanšarīsī, *Mi'yār*, I, 16.

6. *Ma'ālim*, IV, 63-4, 184, 197, 234, 243 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 424. Des recettes ifriqiyennes de *zalābiya*, tout à fait concordantes, sont données, l'une au XIII[e] siècle par I. al-Ḥaššā', *Glossaire sur le Manṣūrī*, éd. Colin-Renaud, Rabat, 1941, p. 56, l'autre au XV[e] siècle par Salomon Duran, *Sēfer ha-Rašbaš*, Livourne, 1742, n° 628 (même interdiction que pour le rafīs).

7. Adorne, p. 204 (le terme de *maqrūḍ* n'est pas cité) ; I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 274. — Quant au gâteau de fromage *(mujabbana)* goûté par 'Abdalbāsiṭ dans la banlieue

voyageur européen du xve siècle, ne s'est pas démentie jusqu'à nous[1].

Si l'on veut se faire une idée de la composition d'un repas soigné, offert à des convives de marque par des hôtes aisés, il suffit de lire le menu du déjeuner servi à Adorne dans la banlieue de Tunis : maqrūḍ au raisin, boulettes de bāzīn bouillies dans du jus de poulet, poulet, fruits (amandes, dattes, pommes), enfin « graines de pavot pour bien dormir » à la sieste. Le soir, Adorne devait être régalé, dans la même maison, d'un couscous à la viande et aux choux[2]. On est loin, évidemment, des pauvres bouilles d'orge dont se nourrissait quotidiennement la masse du peuple en Ifrīqiya.

L'alimentation ordinaire de la plupart des gens, même si elle était relativement peu abondante et peu variée, pouvait suffire, à peu près, en temps normal, à leur fournir le minimum convenable de calories et les vitamines indispensables : peut-être seulement, pour ce qui est de ces dernières, ne consommaient-ils pas assez de légumes et de fruits frais. Mais plus grave sans doute encore que la misère d'une partie de la population, victime d'une sous-alimentation chronique, était la disette générale, beaucoup trop fréquente. Point n'était besoin de la guerre étrangère pour la provoquer et réduire les habitants, comme à Djerba en 1311, « à se servir de la sciure des palmiers pour faire du pain »[3] : les ravages habituels des nomades, la sécheresse qui revient tous les trois ou quatre ans, occasionnaient des famines terribles, que les importations européennes et quelques distributions sultaniennes de vivres étaient impuissantes à enrayer. Hommes et bêtes exploitaient alors plus que jamais toutes les ressources de la flore spontanée, même celles dont la faible valeur nutritive ne pouvait pas faire illusion. « Impossible, ici, d'oublier la famine, s'écrie à propos de la Tunisie l'un de nos hommes de lettres contemporains. Elle campe aux portes du pays. Elle a son quartier général dans les sables du Sud. Que la pluie manque, et la famine remonte en grand cortège vers le Nord »[4]. Combien cela devait-il être plus vrai, plus pathétique encore dans une Berbérie presque librement envahie et dévastée par les bédouins !

Dans ces conditions, faut-il accuser le peuple d'imprévoyance ?

de Tunis, c'était, comme il le déclare, un mets espagnol, confectionné par et pour des musulmans espagnols ; Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 75.

1. Adorne, p. 203 ; Marty, dans *Revue des Études islamiques*, 1935, p. 37.
2. Adorne, pp. 204-5.
3. Muntaner, chap. 252.
4. Duhamel, *Le prince Jaffar*, Paris, 1924, p. 140.

Il y eut sûrement bien des fois de la nonchalance et du fatalisme ; mais on ne saurait incriminer une négligence systématique de tous ou de la plupart. Les ménages nord-africains aiment faire, quand ils le peuvent, des provisions de bouche. Comme les Grecs et les autres riverains de la Méditerranée, les indigènes de la Berbérie « ont appris de bonne heure comment passer la mauvaise saison et parer aux difficultés des années stériles. La civilisation des *pithoi* est la leur... Par le soin qu'ils apportent à ensiler leurs grains, à les préparer sous des formes qui en permettent la parfaite conservation et l'utilisation intégrale, ils ont sauvegardé leur race », écrit un auteur très compétent[1]. Dans la Tunisie du XIIIe siècle, le juriste Ibn Zaitūn autorisait la constitution de réserves pour deux années, comme non contraire à la confiance que tout croyant doit placer en Dieu[2]. Mais le moyen de faire de pareilles provisions pour de pauvres hères[3], ou même pour l'Administration, en des périodes prolongées de production à peine suffisante ?

En ce qui concerne la boisson, Adorne a justement noté que c'était d'ordinaire le lait ou l'eau. « Toutefois, ajoute-t-il, les grands et les riches boivent parfois d'un vin fabriqué avec des raisins secs » : on reconnaît là une sorte de *nabīḏ;* et il signale encore l'usage des sirops[4]. Le Sud devait consommer aussi le vin de palmier ou « lagmi ». Quant au vrai vin, de raisin frais, il n'était pas, malgré la défense coranique, tout à fait proscrit.

Assurément, l'immense majorité des Ifrīqiyens s'abstenait d'en boire, par conviction religieuse ou convenance sociale, par manque d'habitude ou d'occasion, sans doute aussi, pour quelques-uns, par l'obligation d'éviter une forte dépense. Mais certains, principalement dans les grandes villes, succombaient à la tentation, d'autant plus aisément que le vin introduit en principe pour les Juifs et les Chrétiens, se débitait souvent aux Musulmans eux-mêmes ouvertement. Le Statut de Marseille de 1228, qui traite assez longuement de l'exportation du vin sur la Berbérie, distingue entre les boutiques où l'on vendait ce produit aux Chrétiens et celles où on le cédait aux Musulmans[5]. Les locaux où s'assemblaient des buveurs de vin étaient connus de tous, à Constantine, Tunis et

1. Gobert, *op. cit.*, p. 113.
2. Ubbī, *Ikmāl*, I, 381, IV, 225, V, 73.
3. Léon, III, 184, déclare riche le paysan tripolitain qui peut faire provision d'un ou de deux setiers de grains.
4. Adorne, p. 203.
5. Mas-Latrie, *Traités*, p. 89.

Kairouan[1]. Cette dernière, au XIIIe siècle, recevait du vin de Sicile par la voie de Sousse : le sultan avait autorisé un non-musulman, moyennant une grosse redevance, à opérer le transport et la vente, et il refusa de revenir sur sa décision malgré la plainte des ulémas. Il fallut qu'un cheikh local organisât dans la rue personnellement, avec ses disciples, le boycottage du débit de boisson, pour le contraindre à fermer sa porte ; le sultan n'osa point contrarier le résultat de cette action[2]. Le traité passé en 1356 entre Venise et le maître de Tripoli — mais ce n'était pas un Ḥafṣide — allait jusqu'à prévoir, comme gratification aux travailleurs « arabes » des salines, la fourniture de barils de vin[3].

De temps à autre, le souverain, pris de scrupule, interdisait la vente du vin aux musulmans, supprimait les cabarets où des libertins s'adonnaient à boire, et, pour effacer la souillure, élevait à l'emplacement même du péché un édifice pieux. Ce zèle n'était qu'intermittent. Les hautes sphères de la société, contrairement à ce qui s'est passé sous d'autres dynasties musulmanes, paraissent en général avoir respecté sur ce point la loi religieuse : il n'est pas sûr que l'accusation de boire du vin lancée contre l'usurpateur Ibn Abī 'Umāra[4] ne soit pas une calomnie. En revanche, les hommes du peuple qui désiraient boire ne se cachaient aucunement[5], et les ulémas rigoristes ne se sentaient en mesure de sévir qu'en cas d'ivresse sur la voie publique ; mais alors certains d'entre eux se rattrapaient : tel ce grand-cadi de Tunis qui, sous un prétexte juridique fallacieux, fit appliquer vingt coups de fouet de plus que le châtiment légal à un individu arrêté en état d'ébriété près de la Grande-Mosquée[6]. Il est vrai qu'il n'était pas à la portée de tout le monde, même d'un faqīh éminent, de guérir définitivement de son vice un ivrogne rencontré dans la rue par la méthode miraculeuse attribuée à un mystique de Bougie[7].

1. Voir plus haut, t. I, chap. VI.
2. *Ma'ālim*, IV, 93.
3. Mas-Latrie, *Traités*, p. 224.
4. *Fārisiyya*, p. 356. Nos textes signalent très rarement l'ivrognerie d'un personnage de quelque importance ; cf., pour un secrétaire du sultan, Qalqašandī, V, 132, et, pour deux Ḥafṣides tardifs, Fagnan, *Extraits inédits*, pp. 322, 324. Voir une scène d'enivrement, employé comme moyen politique, dans *Berbères*, II, 438 : elle prouve qu'on trouvait du vin dans l'armée sultanienne en campagne, sous Abū Bakr.
5. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 458. Cf. aussi *Ma'ālim*, III, 281-2. Les Ifrīqiyens réprouvaient la pratique marocaine du *šammām*, chargé de dépister à l'odeur les buveurs de vin ; Ubbī, *Ikmāl*, VII, 127.
6. I. Nājī, *Commentaire Risāla*, I, 306-7.
7. *'Unwān Dirāya*, pp. 91-2. — On a vu, à propos de l'importation de l'huile, que les barils ayant contenu précédemment du vin devaient être écartés ; ce rigorisme contraste assez avec ce qui vient d'être dit de la consommation du vin en Ifrīqiya :

Ni le café, ni le thé, ni le tabac n'avaient fait encore leur apparition en Afrique du Nord. Par contre, un excitant et inébriant tel que le « hachich » était déjà en usage à Tunis, bien que fort cher, vers l'an 1500[1]. L'opium aussi était connu comme stupéfiant ; mais son emploi paraît avoir gardé un caractère médical.

2. *Habillement.* — L'habillement des Ifrīqiyens, en comparaison par exemple avec celui des Égyptiens du même temps, se caractérisait par une bien plus grande simplicité[2]. Cette simplicité ne pouvait que croître d'ailleurs à considérer les classes inférieures de la population urbaine et la presque totalité des ruraux. Les bédouins, constate Ibn Ḫaldūn, ne connaissent point les vêtements taillés, cousus et ajustés : ils se satisfont d'une pièce d'étoffe, qu'ils enroulent autour de leur corps ; ailleurs, le même auteur nous dit que les Berbères vont le plus souvent tête nue et rasée[3]. Parlant des pauvres et des travailleurs manuels de Tunis au xv[e] siècle, Adorne déclare qu'ils vont pieds nus et sans culotte, et se contentent à l'ordinaire d'un petit vêtement court, sans nul ornement, qui les couvre jusqu'aux genoux. Et au siècle suivant un autre observateur étranger, traitant de la Tunisie en général, pouvait écrire, tout à fait dans le même sens : « La plus grande partie des hommes vont nus, n'ayant qu'une espèce de manteau d'étoffe grossière qu'ils appellent bouracan... Ils n'ont point de chaussures[4] ».

Ainsi, la masse du peuple était misérablement ou, pour mieux dire, à peine vêtue. Mais même dans les classes sociales, moyennes ou élevées, qui disposaient d'une garde-robe plus variée et de qualité meilleure, le costume masculin n'admettait point de recherche excessive ni de luxe étalé[5]. Le vestiaire se renouvelait à l'occasion des fêtes religieuses ou familiales[6].

Le port de chemises et de culottes ou caleçons (*sirwāl* ou *sarāwīl*) semble avoir été réservé en fait aux personnages d'une

certains milieux, évidemment, se montraient plus intransigeants que d'autres. Les juristes ont eu aussi à s'occuper de la question d'utilisation du bois des barriques (*balālī*) qui avaient renfermé du vin : I. 'Arafa, par exemple, n'admettait pas qu'on le fît entrer dans la charpente d'une mosquée, mais il déclarait pure l'eau contenue dans des seaux confectionnés avec ce même bois ; Ubbī, *Ikmāl*, IV, 260.

1. Léon, III, 143.
2. Adorne, p. LV b (inédite).
3. *Prolégomènes*, II, 380 ; *Berbères*, I, 168.
4. Adorne, p. 201 ; La Primaudaie, dans *Revue Africaine*, 1877, p. 292.
5. « Ceux [des Ifrīqiyens] qui portent les élégances importées d'Alexandrie et de l'Irak sont des gens isolés » ; *Masālik*, p. 22/127.
6. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 449.

certaine condition, les cheikhs religieux par exemple[1]. Le vêtement de corps principal était, chez les campagnards, le *kisā'* : simple pièce d'étoffe en laine rayée dont un bout se rejetait sur l'épaule gauche[2] ; de la petite bourgeoisie jusqu'au souverain, c'était la robe ample, longue et à manches, ou *jubba* (pl. *jibāb*), souvent mentionnée. La jubba était d'étoffe et de couleur variable : le plus souvent toute en laine, même pour les gens haut placés ; mais elle pouvait être aussi, chez les riches, en laine et soie, ou coton et soie *(safsārī)* ; elle était tantôt à carreaux, tantôt toute blanche, tantôt d'une autre nuance unie[3]

Cependant, depuis l'extension des relations commerciales avec l'Europe, à dater du milieu du XIIIe siècle, les étoffes de fabrication indigène qui servaient à confectionner la jubba tendaient peu à peu à céder la place, chez les gens aisés, au drap *(malf)* importé des pays chrétiens. D'abord suspect d'impureté aux yeux de certains musulmans rigoristes[4], ce drap de provenance européenne finit par s'imposer à tous : dès la première moitié du XIVe siècle, une robe en malf était donnée à un étudiant par son maître ; et, au siècle suivant, la majorité des bourgeois et des hommes de cour avaient manifestement adopté le vêtement de drap[5]. Leur jubba, sans changer de nom, était devenue une tunique, fermée sur le devant par une longue rangée de boutons. C'est en cette tenue que sont représentés deux des envoyés du roi de Tunis à Naples, en 1442, au-dessus de la porte de Castelnuovo, et, cent ans plus tard, le sultan ḥafṣide lui-même Mūlāy Ḥasan[6].

La jubba se trouvait parfois remplacée par un autre vêtement de corps : la pelisse (*farw* ou *farwa*), attestée deux fois au XIVe siècle, pour des jeunes gens, dans le monde religieux de la région de Kairouan. Au siècle suivant, sous 'Uṯmān, les Arabes qui servaient

1. *'Unwān Dirāya*, p. 91 ; *Fārisiyya*, p. 380 (à propos d'un militaire) ; *Daulatain*, p. 44/78 ; *Manāqib Sīdī Bū Sa'īd*, p. 57 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 470. Sur les termes relatifs à l'habillement dans la Tunisie du haut moyen âge, voir Idris, *Revue des Études islamiques*, 1935, pp. 298-300.

2. *Berbères*, I, 168 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 417.

3. Cf. notamment *Masālik*, pp. 21-3/125-7.

4. On leur avait rapporté que le drap était assoupli avec de la graisse de porc (une aiguille ne s'y rouillait pas, tandis qu'elle se rouillait dans la laine ordinaire), et ils se faisaient scrupule de prier habillés d'un costume de drap, ou même à côté d'une personne qui en fût vêtue. I.'Arafa trouvait déjà ce scrupule excessif, et se bornait à ne pas offusquer les rigoristes en s'abstenant de prier en public ainsi vêtu ; Ubbī, *Ikmāl*, VII, 109, et Burzulī, I, f° 91 a. La même question se posait à la même époque au Maroc ; Wanšarīsī, *Mi'yār*, I, 3.

5. *Ma'ālim*, IV, 112 ; Ubbī, *Ikmāl*, VII, 310 ; Adorne, p. 201.

6. Voir ci-dessus, t. I, p. 249, n. 5, et t. II, p. 26, n. 2. En 1454, le roi de Naples faisait faire pour deux Tunisiens de marque deux « jube longe » en drap rouge foncé de Florence ; Jorga, *Notes et Extraits*, 2e série, p. 49.

dans l'armée sultanienne étaient « ordinairement vêtus de pelisses couleur safran »[1].

Par-dessus la robe ou la pelisse, l'usage était assez répandu de s'envelopper les épaules d'un châle de laine, dit *iḥrām* ou *ḥarām* (pl. *aḥārim*), ou *taḥrīma*, qui correspondait au *ṭailasān* de l'Orient[2]. Les descendants des grandes familles almohades se distinguaient, semble-t-il, en le tenant croisé, en *lām-alif*[3]: par ailleurs, d'une façon générale, il n'y avait guère de différence notable dans la tenue des divers corps de hauts personnages[4]. On voit des enfants porter, au lieu, de l'iḥrām, une *šamla* (pl. *šamā'il*)[5], qui était peut-être un châle, mais plus probablement une ceinture d'étoffe. Cependant le vêtement de dessus par excellence demeurait, chez les ruraux comme chez les citadins, le manteau à capuchon ou « burnous ». L'étoffe en était plus ou moins fine, et la couleur variable, depuis les teintes sombres qu'affectionnait de longue date une grande partie de la population[6], jusqu'au rouge pourpre qui, au XVe et XVIe siècles, symbolisa la souveraineté du sultan. Des manteaux plus petits, à capuchon, couvrant principalement la tête et les épaules, n'étaient pas inconnus non plus des Ifrīqiyens du XVe siècle : le *qabbūṭ*, et le *ra's* (= tête), équivalent du *qābillār* andalou (esp. *capellar*)[7] ; c'étaient, semble-t-il, des importations étrangères de date récente.

Y avait-il une tenue spéciale traditionnelle pour le mariage et le deuil ? Nous relevons seulement qu'un chef arabe, la veille de ses noces, était vêtu de blanc[8]. Vers la fin du XIIIe siècle, un habillement noir marquait le deuil à la cour de Tunis ; une cinquantaine d'années plus tard, les gens de Constantine, pour manifester leurs

1. *Ma'ālim*, IV, 183, 228 (qui cite aussi le *'abā'*, sorte de blouse) ; Adorne, p. 219. Sur les pelisses des cheikhs bédouins au XVIe siècle, voir Monchicourt, dans *Revue Tunisienne*, 1931, p. 318.

2. *Ma'ālim*, IV, 50, 112, 152, 185, 228 ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 370, VII, 173 ; *Fārisiyya*, p. 333 ; *Masālik*, trad., p. 202, n. 3 ; et ci-dessus, p. 25.

3. *Ma'ālim*, IV, 152. Dans la Berbérie de l'Ouest, au XVe siècle, les fuqahā' seuls portaient une *taḥrīma* (sans doute = *iḥrām*) en *lām-alif* ; Ubbī, *Ikmāl*, III, 44.

4. *Masālik*, p. 22/126-7.

5. *Ma'ālim*, IV, 228. Cf., pour le Maroc, *'Unwān Dirāya*, p. 72. Sīdī B. 'Arūs portait également, au début de sa carrière, une *šamla* blanche par-dessus sa *jubba* ; cf. ses *Manāqib*, p. 198.

6. Maqdisī, *BGA*, III, 239 ; *Berbères*, I, 168 ; et, sur I. Ḫaldūn lui-même, I. 'Arabšah, tr. de Slane dans *Berbères*, I, LIX, et *Prolégomènes*, I, LXXXIX. Cf. aussi *Ma'ālim*, IV, 208 ; Ubbī, *Ikmāl*, I, 214-5 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 452. — *Ridā'* et *ṭailasān*, dans *'Unwān Dirāya*, p. 77, ne sont sans doute que des termes classiques, et non des désignations locales précises.

7. Jorga, *Notes et Extraits*, 2e série, p. 50 (« una cappett supra la juba ») ; 'Abdalbāsiṭ, p. 82. *Qabbūṭ* et *ra's* n'étaient-ils pas en réalité la même chose ?

8. *Ma'ālim*, IV, 208.

regrets à la mort de leur gouverneur, un émir ḥafṣide, « changèrent tous de vêtements »[1].

Il reste à voir ce qu'étaient la coiffure et les chaussures de ceux que le dénuement n'obligeait point à se passer de ces accessoires.

Les hommes faits se coiffaient du turban (*'imāma)*, formé d'une longue bande d'étoffe enroulée autour de la tête. La couleur n'en est pas, d'ordinaire, précisée dans nos documents ; mais ceux-ci s'accordent à montrer que les personnages de quelque importance, conformément d'ailleurs à la tradition religieuse, entouraient leur cou de l'extrémité de leur turban[2]. Ils ne tombaient point par contre dans le ridicule des turbans trop volumineux, par lesquels, en d'autres pays musulmans, certains prétendaient s'élever au-dessus du vulgaire. Pour le début du xvie siècle, Léon l'Africain nous apporte la précision suivante : « Les prêtres, docteurs, marchans, artisans, ensemble tous ceux qui sont commis à quelque office, se tiennent magnifiquement en ordre, portant des turbans en tête, avec un linge replié par dessus. Les courtisans et soldats portent ce même ornement de tête, mais ils ne le tiennent pas couvert »[3]. Quant aux Arabes, Ibn Ḫaldūn, précise, au xive siècle, qu'ils ont adopté, en Afrique du Nord, la manière dont leurs devanciers, les grands nomades berbères Zanāta, disposaient eux-mêmes le turban : « Ils enveloppent les côtés du cou et l'endroit où court la veine jugulaire avec le turban avant de s'en coiffer ; puis se font un voile *(liṯām)* avec la partie restante qui est sous le menton[4] ». En quoi différait de cette *'imāma* la *zamāla* bleue qui est signalée, un peu plus tard, comme portée par un bédouin[5] ?

Les hommes du commun, ou en tenue négligée, disposaient d'une coiffure moins encombrante : le bonnet *(qalansuwa)* ou la calotte de laine dite déjà « chéchia » *(šāšiyya)*, que les enfants également pouvaient porter[6].

Les chaussures paraissent avoir connu une plus grande variété.

1. *Berbères*, II, 383 ; *Fārisiyya*, p. 388.
2. *Manāqib Sīdī B.'Arūs*, pp. 209, 400 ; La Primaudaie, dans *Revue Africaine*, 1877, p. 292 ; et ci-dessus, p. 24. Sur la taille de la barbe, qui dégageait habituellement les joues et le cou, cf. Ubbī, *Ikmāl*, II, 39. Qalqašandi, III, 481, note que, de son temps, l'enroulement du turban autour du cou est à la fois arabe et maghrébin.
3. Léon, III, 138.
4. *'Ibar*, II, 15, trad. dans G. Marçais, *Le costume musulman d'Alger*, Paris, 1930, p. 82. Voir, pour les coiffures, une gravure de Vermeyen reproduite par Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 206-7.
5. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 417.
6. *Ma'ālim*, III, 274, IV, 51 (un personnage, vêtu d'une *jubba* de laine blanche, porte un petit foulard, *fuwaiṭa*, sur sa *qalansuwa*, et un foulard plus grand, *fūṭa*, sur les épaules), IV, 228 ; *Manāqib Sīdī B.'Arūs*, pp. 223, 505.

Léon signale comme des particularités locales les pauvres pantoufles de jonc marin portées à Monastir, et les « gros et lours souliers de cuir de cerf » dont usaient les gens de Gafsa[1]. A Tunis, comme à Kairouan, deux sortes de chaussures citées au XIVe et XVe siècles étaient le *madās* (pl. *mudūs*) et le *qurq* (pl. *aqrāq*). Il est difficile de préciser la nature de la première, peut-être faite en alfa ; la seconde était une sandale à semelle de liège, assez confortable à la ville, mais dont la fabrication excitait les scrupules de quelques dévots intransigeants[2]. On pouvait porter aussi dans la rue des socques en bois ou *qabqāb*[3]. Les bottes n'étaient mises qu'en campagne, par les troupes régulières et leurs officiers[4] ; mais les chefs des Arabes nomades se chaussaient en permanence, au XVe siècle du moins[5], de bottes molles de cavalerie ou bas de cuir appelés « tmègues » (*lumāq*, pl. *atmiqa*), par-dessus lesquels sans doute s'enfilaient des souliers de cuir (*rīḥiyya*, pl. *rawāḥī*).

Le costume féminin mériterait mieux que les quelques lignes dont l'indigence de notre documentation nous oblige à nous satisfaire. Des observateurs des êtres et choses d'Ifrīqiya aussi sagaces qu'Adorne et Léon ne pouvaient voir les femmes bourgeoises que dans la rue, drapées dans un large vêtement blanc. Aussi n'ont-ils pu nous laisser sur le compte de leur habillement que de très brèves notations. A Tunis comme à Fès, au début du XVIe siècle, elles tenaient un voile « sur le front, fort large », sans préjudice du *safsārī* qui enveloppait toute la personne, « de sorte que leurs têtes ressemblent mieux celles de géans que de femmes ». A Sousse également, d'après Adorne, le voile de visage était porté[6].

Des vêtements de dessous, ou pour la maison, de la citadine, nous ne savons rien de précis. Mais l'anecdote suivante que conte al-Ubbī[7] confirme ce qu'il était permis *a priori* de penser, à savoir que la coquetterie féminine, dans les milieux aisés, ne perdait pas ses droits. La mode était à Tunis, dans le courant du XIVe siècle, aux manches larges, blâmées par la pudeur et par la Tradition ; Ibn 'Arafa, rendant un jour visite à l'un de ses collègues, le trouva

1. Léon, III, 155, 261.
2. *Ma'ālim*, IV, 228 ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 341-2 ; et aussi *'Unwān Dirāya*, p. 117.
3. *Manāqib Sīdī B.'Arūs*, p. 198 ; Adorne, p. 201 (qui parle aussi de chaussures très larges sur le devant) ; et ci-dessus, t. I, p. 405 (également au sujet des « patins » importés d'Europe).
4. *Masālik*, p. 21/125.
5. Qalqašandī, V, 203 ; I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 152. Voir aussi *Masālik*, tr., p. 203, pour le Maroc au XIVe siècle, et G. Marçais, *op. cit.*, p. 49-50, pour l'Alger turque. Les bottes de Hudāj (voir t. I, p. 115) sont désignées par le terme classique : *ḫuff*.
6. Adorne, pp. 164/201, 178/224 ; Léon, III, p. 143 (*selfari*, à lire *sefsari*).
7. Ubbī, *Ikmāl*, V, 411 ; voir aussi *ibid.*, VII, 224.

occupé à tailler selon les règles de cette coupable innovation le trousseau *(šiwār)* de sa fille ; il lui en fit reproche ; l'autre alors donna comme excuse — non valable aux yeux d'al-Ubbī — qu'il avait dû s'incliner malgré lui devant l'insistance victorieuse des femmes de sa maison. Sur la coiffure, al-Ubbī nous apprend que le *zurrūf*, qui est une manière religieusement licite d'arranger les cheveux, était en usage de son temps[1].

La campagnarde du commun était en général dévoilée. Dans un passage des *Ma'ālim al-Īmān*, une femme apparaît vêtue seulement d'un foulard-pagne *(fūṭa)* et d'une moitié de cette sorte de couverture qu'on appelait *ḥanbal*[2]. Les bédouines de qualité avaient, par contre, un accoutrement soigné, « usans pour leurs habits de certaines chemises noires, avec les manches larges, sur lesquelles elles portent un linceul de mesme couleur ou bien azuré qui les environne et l'attachent en telle sorte que, rebracé sus leurs épaules deçà et delà, est crocheté avec certaines boucles d'argent faites assez industrieusement ». Elles aussi portaient un voile de visage, « percé au droit des yeux »[3].

Il est évident que toute femme riche usait volontiers, pour ses costumes d'apparat, d'étoffes somptueuses, dont quelques-unes venaient d'Orient. Mais, même sans atteindre à la fortune, la citadine de rang moyen aimait faire dépense en atours et en parfums : à Tunis, les boutiques de parfumeurs vendaient leurs longs flacons décorés à une clientèle nombreuse, et elles étaient des dernières à fermer chaque soir[4].

Les femmes se servaient beaucoup de teintures, de fards et d'onguents : le henné par exemple, ou le « koheul » *(kuḥl)*, collyre au sulfure d'antimoine ; elles se faisaient entre les sourcils la raie noire appelée *ḥarqūs* (ou *ḥarqūṣ*)[5]. Les bédouines multipliaient les peintures corporelles, aussi bien sur la face que sur les membres et le tronc[6]. En réalité, il ne s'agit pas toujours là uniquement de parures, mais aussi de marques prophylactiques ou thérapeutiques, comme c'est ordinairement le cas des tatouages proprement dits.

1. Ubbi, *Ikmāl*, V, 406. Sur la chose, usitée en Espagne, cf. aussi *Vocabulista*, *apud* Dozy, *Supplément*, I, 587.
2. Wanšarisī, *Mi'yār*, I, 117 ; *Ma'ālim*, IV, 68.
3. Léon, I, 79.
4. Adorne, p. 203 ; Léon, III, 143.
5. Burzulī, I, f[os] 129 a, 179 a ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 367, 411 ; *Ma'ālim*, IV, 133.
6. On trouvera des détails dans Léon, I, 80, qui a noté ailleurs, III, 49, 189, que les habitants de la Grande-Kabylie, comme ceux de Brechk, à l'ouest de Cherchel, « ont coutume de se peindre une croix noire sur la jouë, et une autre sur la main, cet à savoir en la palme de la main, souz les dois ».

De ceux-ci, malgré la désapprobation religieuse ancienne, la plupart des femmes et bon nombre d'hommes, « les paysans plus que les personnages en vue », couvraient, sous les Ḥafṣides, une partie de leur peau[1].

Enfin, on ne saurait manquer de souligner combien les bijoux étaient prisés par les femmes : boucles d'oreille, bagues, bracelets et anneaux de cheville, quelquefois en or, le plus souvent en argent[2]. Signe tangible de la richesse, moyen aussi de l'accumuler, de la conserver !

3. *Logement.* — Sur le troisième point de cette étude, le logement, nous disposons d'une matière utile encore moindre, si nous voulons nous en tenir sagement à une documentation d'époque ḥafṣide.

La classification des types d'habitation en trois grandes catégories, tente, gourbi, maison, adoptée généralement de nos jours[3], serait assurément valable aussi pour le moyen âge, et il faudrait mentionner à part, comme aujourd'hui, et les « ghorfas » *(ġurfa)* et les demeures troglodytes qui caractérisent certaines localités du sud-est : c'est bien dans des cavernes que vivaient au début du XIVe siècle les Ġumrāsin des confins tuniso-tripolitains[4]. Mais sur l'importance relative, sur la répartition géographique et sociale des trois principales catégories, nous n'avons pas de renseignements précis. On se bornera donc à penser que, dans les campagnes, l'extension du nomadisme avait beaucoup élargi le domaine de la tente ; et l'on posera, sans pouvoir y répondre, les questions suivantes : dans la plèbe urbaine, combien comptait-on de sans-abri ? Et même pour la masse du menu peuple qui n'était pas réduite au vagabondage, que représentait, comme superficie et sous le rapport de l'hygiène, le logement familial ?

Sur la tente bédouine, qui est faite en Afrique du Nord de longues bandes de laine mêlée de poils, il ne nous est rien parvenu, et guère davantage sur le gourbi. At-Tijānī a seulement remarqué les petits groupes de huttes en branches de palmier qui, à Djerba, abritaient les membres d'une même famille et, aujourd'hui encore, servent de logement accessoire aux travailleurs. Ce type d'habitation en branches de palmier a été signalé, deux cents ans plus tard,

1. Adorne, p. 202.
2. Notamment Adorne et Léon, *loc. cit.*
3. A. Bernard, *Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de l'Algérie*, Alger, 1921 ; du même, *Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de la Tunisie*, Tunis, 1924.
4. Tijānī, *Voyage*, II, 110.

à Tagiura[1]. Quant à la demeure urbaine, les descriptions d'Adorne et de Léon[2] nous mettent du moins devant les yeux certains aspects de la maison tunisoise au xve et au commencement du xvie siècle.

La maison, sur plan carré, et presque toujours à un étage, répartit ses bâtiments sur les quatre côtés d'une cour intérieure pavée. Une terrasse la couvre[3]. L'entrée, dans les demeures bourgeoises, est fermée de deux portes, donnant l'une sur la rue, l'autre à l'intérieur, formant ainsi un vestibule que « chacun s'étudie de faire paroître plus beau et de meilleure grace que tout le reste du logis, à cause que les citoyens, le plus communement, ont coutume d'eux poser et seoyr à ces entrées et, là, s'entretenir avec les amys, ou deviser avec leurs serviteurs et domestiques ». Les murs sont fréquemment en pierre de taille[4] ; et l'ornementation intérieure a beaucoup gagné depuis que, sous l'influence andalouse, vers le xive siècle, l'usage s'est répandu des revêtements en carreaux de faïence multicolore et émaillée (*zulaij*, vulg. *zlīj*)[5]. Dès la première moitié du siècle précédent, les immigrés espagnols avaient apporté les perfectionnements de leur technique[6]. Le jugement sévère porté par al-Bakrī, quelques siècles plus tôt, sur l'intérieur des maisons de Tunis, « marbre au dehors, suie au dedans »[7], n'était plus exact : un certain nombre d'entre elles avaient déjà pris ce caractère à la fois confortable et élégant que l'on peut goûter en des demeures tunisoises des xviie et xviiie siècles encore debout.

Dans les maisons les plus riches et dans les palais princiers, le marbre était employé couramment ; les plafonds en bois ciselé[8] ou les lambris de plâtre finement sculpté *(naqš ḥadīda)* ajoutaient à l'esthétique cossue des appartements, tandis qu'un jet d'eau, jaillissant dans une vasque au centre d'une salle ou d'une cour,

1. *Ibid.*, I, 171, II, 129 ; Léon, III, 203. Au xiie siècle, Idrīsī, p. 127/150, avait noté que les habitants des îles Kerkena vivaient dans des cabanes de roseau.

2. Adorne, pp. 185, 197-8 ; Léon, III, 141-3.

3. Probablement sous l'influence kabyle, les maisons de Bougie sont signalées, aussi bien dans le haut moyen âge que dans les temps modernes, comme couvertes de tuiles rondes ; I. 'Abdrabbih, *apud* Tamgrouti, p. 16, et Peyssonnel, *Relation d'un voyage sur les côtes de Barbarie*, Paris, 1838, p. 468.

4. C'est affirmé dès le xiiie siècle par I. Sa'id, *apud* Maqqarī, *Analectes*, I, 128. Pour I. Faḍlallah, au xive, les maisons de Tunis sont de pierre et de brique, avec poutres de bois, et, chez les grands personnages, marbre et lambris ; *Masālik*, p. 7/110.

5. Audisio, *La marqueterie de terre émaillée dans l'art musulman d'Occident*, Alger, 1926.

6. I. Sa'īd, *apud* Maqqarī, *Analectes*, II, 106.

7. Bakrī, p. 40/87.

8. Par exemple au palais sultanien d'Abū Fihr ; *Berbères*, II, 340. Léon, *loc. cit.*, fait remarquer la rareté du beau bois à Tunis, et explique par là la vogue de la pierre et du carrelage.

offrait aux regards le charme de sa vue et rafraîchissait l'air agréablement dans les jours d'été.

Ne nous faisons pas illusion cependant. Un pareil luxe, attesté dans la capitale ḥafṣide et dans sa banlieue, imité probablement aussi dans quelques demeures des plus grandes cités[1], devait être bien rare ailleurs. D'abord, la construction de bâtisses — boutiques ou maisons — était loin d'avoir partout la solidité qu'assure la pierre de taille : que d'effondrements d'immeubles parsèment les relations de miracles attribués à des marabouts ! A l'exception de quelques monuments publics et de maisons pour bonne bourgeoisie, on bâtissait trop souvent, comme d'ordinaire en pays d'Islam, en matériaux légers, dont la résistance ne pouvait être de longue durée. Ensuite, même lorsqu'il s'agissait d'édifices de construction soignée, voire dispendieuse, le goût des Ifrīqiyens ne les portait pas à un étalage de faste excessif : en ce sens, leur tempérament natif s'alliait au rigorisme religieux hérité des Almohades, pour leur faire toujours conserver une certaine simplicité dans les lignes architecturales et les éléments décoratifs.

A propos de la technique du bâtiment, Ibn Ḫaldūn a parfaitement décrit la fabrication du pisé *(ṭābiya)* à l'aide d'un coffrage. Adorne rapporte comment, à Tunis, les voûtes en pierre des souterrains étaient construites sans le secours d'une charpente en bois[2].

Le mobilier de la maison, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, était à coup sûr rudimentaire, même dans la bourgeoisie. En dehors des ustensiles nécessaires à la conservation et à la préparation des aliments, et aussi, probablement, dans les classes aisées, de coffres à habits et d'objets de toilette, ou encore, dans certaines maisons, du métier à tisser, les pièces devaient être singulièrement vides, par rapport aux habitudes modernes que l'Europe a créées et répandues. L'unique meuble meublant était, dans les demeures suffisamment pourvues, le lit de bois artistement sculpté. Le luxe du mobilier ne pouvait guère consister, par ailleurs, que dans la profusion et la richesse des tapis, recouvrant le sol et les murs. Le simple peuple se contentait, en leurs lieu et place, de nattes modestes, pour s'asseoir comme pour dormir. Dans la meilleure société, on prenait ses repas assis à terre, sur un tapis, « sans bancs ni chaises, sans nappe ni serviettes, » comme Adorne l'a éprouvé.

1. Tripoli aurait pu soutenir avantageusement la comparaison avec Tunis, d'après Léon, III, 183. — Sur la maison de Constantine au XIIe siècle, en terre, mais avec encadrement des portes en pierre et dallage au rez-de-chaussée, cf. Idrisi, p. 96/112.

2. *Prolégomènes*, II, 372 (l'ouvrier est appelé *ṭawwāb*) ; Adorne, pp. 199-200.

C'est par adaptation à cette vie toujours au ras du sol que les fenêtres, au reste étroites et peu hautes, étaient ménagées très bas dans les murs : accroupi au milieu de la pièce, on pouvait de la sorte voir au dehors[1].

L'éclairage était communément assuré par la lampe à huile *(qindīl)*, dont le modèle le plus modeste, en terre, était déjà répandu dans l'antiquité. Plus cher et moins courant devait être l'emploi de la chandelle de cire ou bougie[2]. On connaissait l'allume-feu *(waqīd)* au soufre ; à cause de son odeur désagréable il était recommandé de ne pas s'en servir dans les mosquées[3].

En conclusion sur le niveau de la vie matérielle, on insistera sur le petit nombre de personnes qui jouissaient, ne disons pas du luxe, mais d'un certain confort. Trop d'êtres humains étaient mal nourris, et, ce qui a moins d'importance en Afrique, mal vêtus. La masse de la population n'était pas exigeante ; ses besoins demeuraient rudimentaires, et cependant, au cours de disettes fréquentes dues principalement au climat, aggravées par la situation politique, ils ne pouvaient être satisfaits.

Des périodes de redressement économique, de plus grande facilité d'existence, d'enrichissement, coïncidant avec la grandeur politique d'Abū Zakariyā' Ier, d'al-Mustanṣir[4] et d'Abū Fāris, ont été signalées dans la Première Partie de cet ouvrage. Il faudrait en tenir compte et atténuer ainsi l'impression pénible que risque de laisser dans l'esprit la lecture de géographes ou de voyageurs qui ont vécu en dehors de ces périodes d'heureuse exception.

De toute manière, la prospérité n'a jamais été très durable ni l'aisance généralisée à travers tout le territoire. Et même chez les riches et les grands, en partie d'ailleurs par un louable scrupule religieux, le faste n'était pas comparable à celui que beaucoup de leurs égaux d'Europe se plaisaient de plus en plus à déployer. « Le plus pauvre gentilhomme d'Italie, s'écriera par exemple Léon[5], tient meilleure table et ordinaire, et avec plus grande honnesteté, que le plus grand seigneur qui soyt en Afrique ».

1. Adorne, pp. 198, 204.
2. Sur ce dernier terme, voir ci-dessus, p. 263.
3. Burzulī, I, fo 152 a.
4. Pour ces deux souverains, cf. notamment *Fārisiyya*, p. 317, et *Berbères*, II, 374.
5. Léon, II, 119 (après « Italie » : « ou d'autre lieu de l'Europe », que la version italienne n'a pas).

CHAPITRE XII

LA RELIGION

I. *L'Orthodoxie mālikite*

1. *L'almohadisme officiel (XIII[e] siècle).* — Lorsque les Almohades, sous la conduite de 'Abdalmu'min, se sont emparés de l'Ifrīqiya, au milieu du XII[e] siècle, le seul rite orthodoxe qu'ils y aient trouvé en vigueur était le mālikisme. L'hétérodoxie musulmane était représentée par des ḫārijites, demeurant presque exclusivement dans le Sud[1]. Rien n'indique qu'en dehors des Juifs et des Chrétiens, les gens du pays aient eu à souffrir de véritable persécution religieuse de la part des nouveaux venus. Il n'apparaît pas non plus que l'unitarisme des conquérants se soit implanté dans la Berbérie orientale au point d'influer sensiblement sur l'orthodoxie de la doctrine professée par la grande majorité des habitants.

La réforme brutale des mœurs, le respect intransigeant de l'Unité divine, la lutte fanatique contre les non-musulmans (et non plus, comme au début, contre tous les non-almohades, même musulmans), autant de points fondamentaux du programme almohade qui pouvaient effrayer ou prêter à quelque critique, mais que, dans le fond du cœur, la plupart des croyants devaient approuver : le succès politique levait en définitive les objections. Cependant, sur deux points d'importance, l'Unitarisme se heurtait à l'orthodoxie : l'impeccabilité, enseignée par lui, de l'imam-mahdi Ibn Tūmart, et son rejet délibéré des travaux de jurisprudence détaillée *(furū')* élaborés par les docteurs des divers rites, dont celui de Mālik.

Il fallut accepter la mention du Mahdi dans le prône et sur les monnaies, de même que certaines modifications dans les formules

1. Sur leur recul à l'époque almohado-ḥafṣide, voir ci-dessus, t. I, pp. 330-2.

du prône et de l'appel à la prière[1]. Quant à l'hostilité à l'égard de l'école de Mālik, il ne semble pas qu'elle ait pris d'ordinaire, en Ifrīqiya, un caractère aigu : c'est sans doute seulement sous le calife al-Manṣūr, lors de sa réforme en faveur d'un almohadisme strict, que les fuqahā' de Bougie furent quelque peu inquiétés ; mais, dès le règne de son successeur an-Nāṣir, ils n'avaient plus rien à craindre du pouvoir central[3].

Les Ḥafṣides, nous l'avons montré, se sont posés en héritiers légitimes des Almohades ; et, malgré les atténuations les plus marquées apportées par le temps à leur Unitarisme, ils n'ont jamais renoncé complètement à cette filiation spirituelle, qui justifiait en une certaine mesure leur souveraineté. Cette fidélité théorique à l'almohadisme, que l'histoire politique affirme déjà et démontre, est inscrite au surplus dans la pierre et dans le métal : la numismatique en témoigne pour toute la période ḥafṣide, aussi bien que, pour le XIIIe siècle, l'histoire monumentale des plus grands centres urbains de l'Ifrīqiya.

Dans les principales villes, la Kasba, de conception almohade, avec sa mosquée propre, dite parfois « mosquée des Almohades », était le symbole le plus visible de l'origine et de la foi religieuse première des maîtres du pays. Dans la capitale même, à Tunis, une institution telle que la « médersa » (clas. *madrasa*) a d'abord attesté le désir de la famille régnante, de certains de ses membres, tout au moins, de prolonger et de divulguer la tradition almohade : la médersa du Palais imitait l'établissement similaire de Marrakech[2] ; et celles qui ont été édifiées en ville par Abū Zakariyā' Ier, « restaurateur de la doctrine du Mahdi »[4], puis par deux de ses proches, étaient spécialisées, selon toute apparence, dans l'enseignement du hadith, cher aux partisans de l'Unitarisme[5].

Les deux seuls professeurs de médersas tunisoises dont les noms nous aient été transmis avec précision, pour le premier siècle ḥafṣide[6], étaient deux lettrés andalous, traditionistes réputés : le ḥāfiẓ Aḥmad b. Sayyid an-Nās al-Ya'marī, de Séville, pour la Taufī-

1. Ces modifications n'eurent jamais, aux yeux du public, la gravité des innovations šī'ites, telles que les Fāṭimides les avaient introduites jadis en Ifrīqiya.
2. *'Unwān Dirāya*, p. 123.
3. Voir ci-dessus, t. I, p. 344.
4. I. al-Abbār, apud *Berbères*, II, 309.
5. Brunschvig, *Médersas*, avec références. *Contra*, sans argument probant : A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, t. I, Paris, 1938, pp. 278-282.
6. *'Unwān Dirāya* cite, p. 111, un troisième personnage, le faqīh marocain Muḥammad b. Šu'aib al-Haskūrī, qui aurait aussi professé à Tunis dans « les médersas » ; mais cette dernière indication demeure vague et sujette à caution.

qiyya, et l'historien Aḥmad b. Muḥammad al-Qurašī, de Grenade, pour la Ma'riḍiyya. L'un et l'autre avaient, auparavant, poursuivi leurs études en Orient et enseigné à Bougie. De l'un au moins, le premier d'entre eux, nous savons qu'il était ẓāhirite, au même titre que l'illustre mystique murcien Ibn al-'Arabī ou cet autre grand traditioniste espagnol, Ibn Diḥya al-Kalbī, qui avaient tous deux, aux alentours de l'an 1200, séjourné en Ifrīqiya[1]. Un aveu échappé à un écrivain postérieur confirme ce que l'on pouvait soupçonner à l'aide de quelques indices : l'existence à Tunis — il s'agit certainement des XIIe et XIIIe siècles — de tout un groupe de ẓāhirites, hostiles au rite mālikite[2], et bien vus, à coup sûr, des tenants de l'almohadisme officiel[3].

2. *Le mālikisme triomphant, Ibn 'Arafa (fin du XIIIe siècle-XIVe).* — Cependant, dans cette Ifrīqiya profondément imbue de mālikisme, qui avait éliminé dans le passé šī'ites[4] et ḥanafites, et où tant de docteurs mālikites s'étaient illustrés du IXe siècle au milieu du XIIe, de Saḥnūn à al-Māzarī, l'Unitarisme venu du Maroc, allié ou non à un ẓāhirisme d'importation ibérique, fit toujours figure d'étranger. Le fiqh mālikite, il est vrai, officiellement combattu ou mal soutenu, privé pendant longtemps de maîtres de valeur et presque rejeté de l'enseignement, s'étiolait et traînait une chétive vie. Le *Muwaṭṭa'* de l'imam Mālik pouvait encore, comme recueil de traditions, bénéficier ouvertement de l'attachement des fidèles ; mais les livres de furū' du rite étaient peu ou mal étudiés[5]. C'est seulement dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, à dater du règne d'al-Mustanṣir, qu'un mouvement de reprise du mālikisme ifrīqiyen se dessine, sous l'impulsion de quelques fortes individualités. Trois personnages indépendants l'un de l'autre, un Tunisois de vieille souche arabe, un Berbère

1. *Berbères*, II, 382 ; Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, Leipzig, 1884, p. 187 ; Asin Palacios, *Abenhâzam de Córdoba*, t. I, Madrid, 1927, pp. 308-9. Sur I. al-'Arabī en Ifrīqiya, voir ci-après.

2. Ils déclaraient qu'un « chat est meilleur juriste que Mālik » ; Ubbī, *Ikmāl*, IV, 271. Il y avait là de quoi scandaliser les descendants de ces Ifrīqiyens, auxquels, au IXe siècle, un Oriental avait pu dire : « Vous opposez à la parole du Prophète celle de Mālik » ; Ḫušanī, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya*, tr. Ben Cheneb, Alger, 1920, p. 308.

3. Voir Goldziher, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, Alger, 1903, *Introduction*, pp. 51-4.

4. La question se pose peut-être de tendances šī'ites chez l'écrivain valencien Ibn al-Abbār, exécuté à Tunis en 1260 : voir les titres suggestifs de deux de ses ouvrages cités dans *Takmila*, éd. Codera, p. 343, et Maqqarī, *Analectes*, II, 792.

5. Voir, dans *'Unwān Dirāya*, pp. 86, 110, deux exceptions concernant deux ṣūfīs qui ont séjourné pendant quelque temps en Ifrīqiya dans la première moitié du XIIIe siècle ; l'Hispano-Marocain al-Ḥarālli, et Aḥmad b. 'Uṯmān b. 'Abdaljabbār, de Miliana, qui fut mandé par Abū Zakariyā' Ier et reçu à sa cour.

marocain et un Kabyle sont les initiateurs presque simultanés de cette renaissance qui devait avoir une très grande portée[1].

Abū l-Qāsim b. Abī Bakr al-Yamanī, plus connu sous le nom d'Ibn Zaitūn, né en 621/1224, se rendit deux fois en Orient pour accomplir le Pèlerinage, en 648/1251 et 656/1258. A chacun de ces voyages, il s'arrêta en Syrie ou en Égypte et y suivit les cours de professeurs réputés, de šāfi'ites principalement, auprès desquels il renouvela ses connaissances en matière d'uṣūl et de hadith ; il subit ainsi l'influence du célèbre 'Izz ad-dīn b. 'Abdassalām et, plus encore, celle des disciples du fameux Faḫr ad-dīn ar-Rāzī, disparu au début du siècle après avoir rénové la théorie du droit. Rentré à Tunis, il y divulgua les travaux de cet auteur d'un autre rite, et, sur la base de ces uṣūl d'origine étrangère, revigora les études de fiqh et un mālikisme languissant[2]. Dans le même temps, le Marocain Muḥammad b. Šu'aib al-Haskūrī (m. en 664/1265), fixé à Tunis et à Kairouan comme professeur et cadi après avoir étudié en Égypte, contribuait lui aussi à redresser l'enseignement mālikite dans son pays d'adoption[3]. Enfin, parallèlement à l'action tunisienne de ces deux personnages, s'exerça à Bougie, avec non moins de force et de succès, celle de leur contemporain légèrement plus jeune, le Kabyle Abū 'Alī Nāṣir ad-dīn Manṣūr b. Aḥmad al-Mišaddālī : né vers 632/1235, il avait, encore enfant, accompagné son père en Égypte et reçu les leçons (aux côtés de Šihāb ad-dīn al-Qarāfī, future autorité mālikite sur les bords du Nil) des mêmes maîtres qu'Ibn Zaitūn ; mais il avait, de plus, connu les élèves du mālikite égyptien Ibn al-Ḥājib, dont il apporta et répandit en Ifrīqiya le compendium de droit : *al-Muḫtaṣar*[4].

Il est remarquable que ce soient l'Orient et, pour une part, d'autres rites orthodoxes qui se rencontrent à la base de cette rénovation du mālikisme ifrīqiyen. On était loin, en tout cas, de l'époque primitive où le šāfi'isme était en horreur aux mālikites

1. Sur le rôle de ces trois personnages, cf. surtout *Prolégomènes*, II, 442-3, III, 21.

2. I. Rušaid, ms. 1737, f°s 9 a -15 b ; 'Abdarī, f°s 135 b-136 a ; *Unwān Dirāya*, pp. 56-9 ; *Dībāj*, pp. 99-100 ; *Nail*, p. 222. I. Zaitūn affirmait à al-Mustanṣir qu'Abū l-Qāsim était son *ism*, et non une *kunyā* (celle-ci étant, d'après I. Rušaid, Abū l-Faḍl) ; une autre scène le montre répondant à une question du même monarque sur la licéité de la prière dans un hammam ; I. Nājī, *Commentaire Risāla*, I, 95, 393 ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 416.

3. *'Unwān Dirāya*, pp. 110-3 ; *Fārisiyya*, p. 334 ; *Nail*, p. 230. Par une confusion probable avec un autre faqih, I. Ḫaldūn, *Prolégomènes, loc. cit.*, l'apparente aux Dukkāla du Maroc, non aux Haskūra.

4. 'Abdarī, f° 147 ; *Uns Faqīr*, p. 103 ; *'Unwān Dirāya*, pp. 134-5 ; *Durar kāmina*, IV, 36[illegible]-2 ; *Nail*, pp. 344-5.

de Berbérie[1]. Mais, quelque larges et profonds qu'aient été les effets de cette réforme dont les éléments venaient du dehors, le vieux particularisme nord-africain, réveillé justement par elle, ne tarda pas à réagir. Sur les « principes » du droit comme pour la jurisprudence elle-même, deux tendances en effet s'affrontèrent en cette deuxième moitié du XIIIe siècle ifrīqiyen : aux méthodes tirées de Faḫr ad-dīn, aux règles formulées par Ibn al-Ḥājib s'opposaient en une certaine mesure les conceptions et les données plus archaïques dérivées des œuvres de l'Imām al-Ḥaramain ou contenues dans le *Tahḏīb* d'al-Barāḏi'ī (Xe-XIe siècles) ; aux « modernes » *(muta'aḫḫirūn)* s'opposaient les « anciens » *(mutaqaddimūn)*. Et l'on nous signale, à Bougie, plusieurs hommes de religion demeurés fidèles à la « voie des anciens » et à la vieille école de Kairouan[2]. Nāṣir ad-dīn al-Mišaddālī conservait dans ce débat une attitude prudente et modérée : pour les uṣūl, il conciliait autant que possible les deux façons, et, par ailleurs, il s'attachait à la populaire *Risāla* écrite au Xe siècle par Ibn Abī Zaid de Kairouan. Le conflit fut sans doute plus vif à l'Est, dans la capitale ḥafṣide, où l'enseignement d'Ibn Zaitūn trouva un censeur de marque en la personne de 'Abdalḥamīd b. Abī d-Dunyā aṣ-Ṣadafī. Celui-ci, originaire de Tripoli, et qui avait été lui aussi disciple en Orient d'Ibn 'Abdassalām, admettait bien et enseignait lui-même la théologie et les uṣūl, mais il rejetait l'intrusion de la logique *(manṭiq)* et les idées de Faḫr ad-dīn, et il prônait en matière de fiqh les vieux auteurs kairouanais[3]. En réalité, de cette émulation entre deux courants en partie contraires, mais complémentaires l'un de l'autre, le droit mālikite allait sortir victorieux et renforcé.

L'attitude sultanienne en face de cette recrudescence du mālikisme, qui du reste se généralisait dans tout l'Islam d'Occident, ne fut point faite d'hostilité, mais peut-être, au début, d'une certaine défiance, elle-même assez tôt dissipée. Il est vrai que les protagonistes de cette régénération opéraient fréquemment sous le couvert des uṣūl, que la doctrine unitaire n'eût su désavouer ; mais il y a aussi tout lieu de penser qu'al-Mustanṣir, surtout à

1. Ḫušani, *op. cit.*, p. 237-8 ; Maqdisī, *BGA*, III, 236. Un santon connu de la banlieue de Tunis dans la première moitié du XVe siècle, Sidi Fatḥallah al-'Ajamī, était, nous dit-on (*Fihrist* en appendice à l'édition d'*Adilla*, p. 204), de rite šāfi'ite, fait exceptionnel qui s'explique sans doute par une origine orientale récente ; cela ne l'empêchait pas d'être très lié avec le cadi Aḥmad aš-Šammā', père de l'historien.

2. *'Unwān Dirāya*, pp. 38, 44, 66, 130, 133, 154, et *passim*. Au contraire, un tenant bougiote des « modernes » est cité *ibid.*, p. 137, et dans *Nail*, p. 183.

3. *'Unwān Dirāya*, p. 64-5 ; *Dībāj*, p. 159 (qui date de 624/1227 et 633/1236 ses deux voyages d'étude en Orient) ; *Ma'ālim*, IV, 30.

partir de la reconnaissance orientale de son califat, et en dépit du caractère par bien des côtés almohade de son gouvernement, ferma les yeux sur la propagande orthodoxe conforme aux vœux de la plupart de ses sujets. En 658/1260, il nommait cadi de Tunis un Tripolitain, 'Imrān b. Mu'ammar, « versé dans le rite » ; et il est significatif qu'un haut fonctionnaire longtemps bien en cour comme al-Lulyānī, exécuté pour d'autres motifs vers cette date, se soit adonné personnellement à l'étude de la *Mudawwana*[1]. Al-Mustanṣir traita Ibn Zaitūn avec bienveillance ; et c'est lui qui fit venir à la capitale Ibn Abī d-Dunyā, qui avait érigé dans sa ville natale de Tripoli, de 655/1257 à 658/1260, une importante médersa appelée du nom du monarque *al-Mustanṣiriyya :* sans doute la plus ancienne médersa mālikite de la Berbérie[2]. Au bas du traité conclu en 1270 avec les Croisés, ces deux hommes de religion apposaient l'un et l'autre leur signature. Et même, pendant quelques mois, en 679-680/1280-81, sous le court règne d'Abū Isḥāq, ils occupèrent, l'un après l'autre, la charge suprême de grand-cadi, enlevée provisoirement à l'Andalou Aḥmad b. al-Ġammāz[3]. Dix ans plus tard, quand tous deux furent morts[4], le mālikisme inculqué à leurs élèves n'était pas loin de s'imposer ; leur confrère de Bougie, Nāṣir ad-dīn, qui vécut presque centenaire jusqu'en 731/1330-31, put en voir le triomphe définitif. Sauf la réserve théorique indiquée ci-dessus, la famille régnante elle-même y était ouvertement ralliée[5] : gouvernement ḥafṣide et docteurs mālikites allaient se prêter constamment, sur toute l'étendue du territoire, un mutuel appui.

Dès le début du XIVe siècle, avant même que le sultan Ibn al-Liḥyānī eût renoncé à certaines marques extérieures d'almohadisme, les fuqahā' orthodoxes étaient devenus les maîtres incontestés de toutes les institutions religieuses officielles. Ils enseignaient le rite dans les médersas ; ils occupaient les postes de mufti, cadi, grand-cadi. L'un d'entre eux, et des plus réputés, le Tunisois Ibrāhīm b. 'Abdarrafī', fut cadi de province, puis grand-cadi de

1. *Daulatain*, p. 27/48-9. A la même époque, deux Kairouanais sont signalés comme compétents en fiqh mālikite ; *Ma'ālim*, IV, 18, 30.

2. Tijānī, *Voyage*, II, 153. Une vingtaine d'années plus tôt, une *madrasa Mustanṣiriyya* avait été fondée à Bagdad par le calife 'abbāside al-Mustanṣir.

3. Cet I. al-Ġammāz, qui fut cadi à Bougie, puis à sept reprises grand-cadi de la capitale, était amateur de hadiths et lettré selon la tradition espagnole ; il est mort, octogénaire, au début de 693/décembre 1293 ; *'Unwān Dirāya*, pp. 70-1 ; *Dībāj*, pp. 77-9 ; *Daulatain*, p. 34-5/62 et *passim ; Nail*, p. 64.

4. I. Abī d-Dunyā en rabī' I 684/mai 1285, et I. Zaitūn en ramaḍān 691/septembre 1292 ; cf. notamment *Daulatain*, pp. 41-2/73-5.

5. Un auteur oriental a pu qualifier le sultan 'Uṯmān (XVe siècle) d'« almohade mālikite » ; Fagnan, *Extraits inédits*, p. 323.

la capitale à cinq reprises, de 699/1300 à 733/1333, date de sa mort survenue alors qu'il avait presque atteint sa centième année[1]. Avec son suppléant et futur successeur, 'Umar b. Qaddāḥ al-Hawwārī, décédé un an plus tard[2], il domine moralement et administrativement le monde religieux ifrīqiyen de tout ce premier tiers de siècle. Par son enseignement, ses ouvrages, ses consultations juridiques et ses décisions judiciaires, il fait régner le droit mālikite. Par son caractère entier et l'autorité que lui confère sa fonction publique, il bride ses subordonnés, eux-mêmes en général dévoués au rite, mais qui n'ont pas toujours sur les méthodes ou les solutions à adopter les mêmes vues que lui[3] : sa victime la plus notable fut le juriste connu Muḥammad b. Rāšid al-Qafṣī, né à Gafsa, élève d'Ibn al-Ġammāz et de cheikhs orientaux, commentateur d'Ibn al-Ḥājib et écrivain fécond, cadi dans sa ville natale puis au Cap Bon, destitué et tenu à l'écart sur l'ordre de ce chef jaloux et impérieux, auquel il survécut seulement trois ans[4].

Tunis pouvait dès lors, comme ses rivales Fès et Tlemcen, s'enorgueillir d'être l'un des foyers les plus actifs du mālikisme nord-africain. Les fuqahā' y progressent en connaissances, y augmentent en nombre[5] ; et des voyageurs venus de l'Ouest, tel qu'Ibn Baṭṭūṭa et surtout Ḫālid al-Balawī, se plaisent à vanter ce milieu de juristes et à célébrer leurs mérites individuels. Aussi, quand le Marīnide Abū l-Ḥasan vint en 1347 s'emparer de l'Ifrīqiya, y trouva-t-il des docteurs de taille à tenir tête à ceux dont il s'était fait accompagner. Protecteur des études religieuses dans la Berbérie occidentale et fondateur de médersas mālikites — il songea un instant à en bâtir une à Constantine[6] —, il tenait à se poser aux yeux de ses nouveaux sujets en champion de l'orthodoxie, et à les éblouir par la science de son entourage de lettrés. Durant les quelque deux années de son séjour à Tunis, il multiplia, malgré ses soucis politiques, les séances au cours desquelles, devant lui, docteurs tlemcéno-marocains et ifrīqiyens faisaient assaut d'érudition et de subtilité. Ce n'était plus aux Tunisiens à accabler par malice les étrangers, selon l'habitude qu'on leur a reprochée, de questions

1. *Dībāj*, p. 89 ; *Durar kāmina*, I, 23 (ces deux textes ont 734 au lieu de 733) ; *Daulatain*, pp. 43/77-8, 57/104-5.
2. *Dībāj*, p. 187 ; *Daulatain*, p. 57-8/105.
3. On en trouvera un exemple dans *Daulatain*, p. 56/102.
4. *Dībāj*, pp. 334-6 ; Ubbī, *Ikmāl*, IV, 332 ; *Daulatain*, p. 60/109-110 ; *Nail*, pp. 235-6.
5. Outre ceux qui vont être cités un peu plus loin, mentionnons, parmi beaucoup d'autres, l'écrivain Muḥammad b. 'Abdannūr al-Ḥimyarī, qui vivait en 1320, et le professeur Muḥammad b. Salāma al-Anṣārī, mort vers 1345.
6. *Uns Faqīr*, p. 101.

insidieuses[1] ; mais à leur tour ils subissaient un assaut en règle, dont ils paraissent toutefois s'être tirés avec honneur. Mais précisément pendant cette occupation marīnide disparaissaient, emportés par la terrible Peste Noire, les principaux ulémas de Tunis, et parmi eux les deux qui étaient le plus en vedette : le grand-cadi Muḥammad b. 'Abdassalām al-Hawwārī, et son contradicteur sur certains points de droit le mufti Muḥammad b. Hārūn al-Kinānī[2].

Il était réservé à l'un de leurs élèves, qui s'était distingué en présence d'Abū l-Ḥasan et qui prit aussi des leçons de certains savants marīnides, de porter au plus haut dans la Berbérie orientale le flambeau du fiqh et de l'orthodoxie : l'illustre Abū 'Abdallah Muḥammad b. 'Arafa al-Warġammī. Dans le domaine de la religion, ce nom éclipsa tous les autres durant la deuxième moitié du XIVe siècle ; et il vaut la peine de s'arrêter un instant sur ce personnage considérable, dont la mémoire est encore présente chez ses compatriotes d'aujourd'hui. Sa vie fut simple et peu fertile en incidents. Né en 716/1316 d'un père pieux mort à Médine, ce Berbère du Sud-Est tunisien reçut en Ifrīqiya même toute son instruction. Il avait à peu près la quarantaine lorsqu'il fut nommé, en 756/1355, imam de la Grande-Mosquée de Tunis. Et c'est à cet établissement qu'il demeura attaché tout le restant de sa longue existence, avec seulement les titres supplémentaires de khatib et de mufti, acquis l'un en 772/1370-71, l'autre l'année d'après. Mais s'il se refusa à briguer la fonction suprême de grand-cadi, il faut dire que son prestige personnel auprès des souverains successifs et des ulémas finit par mettre entre ses mains la décision de bien des affaires, notamment le recrutement et l'avancement d'une grande partie du personnel religieux : il « casait » ses disciples, et gardait ensuite autorité sur eux. Grâce à la fermeté de sa pensée et à l'énergie de son attitude, il faisait prévaloir d'ordinaire son opinion dans la pratique cultuelle ou judiciaire. Frayant peu à la cour, il se tenait en règle générale à l'écart de toutes réunions mondaines ; sans aller jusqu'à parler d'ascétisme, on soulignera son austérité et sa dévotion rigoureuse, qui ne le rendaient d'ailleurs pas indifférent à ses intérêts matériels : il mourut riche, laissant, dit-on, en immeubles et métaux précieux quelque dix-huit mille dinars d'or.

1. Maqqarī, *Analectes*, II, 102.
2. Sur le premier, cf. Ḫālid Balawī, f°s 20 b-21 b ; *Dībāj*, p. 336 ; Ubbī, *Ikmāl*, V, 171 ; *Adilla*, p. 119 ; *Daulatain*, pp. 54, 58, 73/99, 105-6, 135. Sur le second, cf. Ḫālid Balawī, f°s 97 b-98 b ; I. Baṭṭūṭa, IV, 330 ; *Daulatain*, p. 74/135. Moururent également à la même époque le professeur connu Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Ḥubāb et l'imam de la Grande-Mosquée Muḥammad b. 'Abdassattār at-Tamīmī.

Cependant, vers la fin de sa vie, il s'était détaché plus que par le passé des contingences d'ici-bas : sans doute à la suite de son Pèlerinage accompli en 792/1390[1], qui paraît avoir avivé sa sensibilité religieuse, il multiplia les jeûnes, les récitations coraniques, les retraites spirituelles, et, inquiet à l'idée de la mort prochaine, il constitua habous certaines de ses propriétés urbaines au profit immédiat d'œuvres pies. Enfin, affaibli physiquement et intellectuellement par l'âge, il décéda à quatre-vingt-cinq ans, en jumādā II 803/février 1401[2].

De son vivant même, sa réputation avait dépassé largement les frontières de son pays, et des demandes de consultation lui parvenaient de tout le Maghreb et d'Andalousie. Lorsqu'au retour du Pèlerinage il séjourna au Caire en 793/1391, les étudiants se pressèrent aux conférences qu'il donna. A sa mort, il laissait, pour prolonger son enseignement, outre ses ouvrages sur lesquels il nous faudra revenir, une équipe nombreuse d'élèves ifrīqiyens. Au premier rang figurent ses deux plus proches successeurs à l'imamat de la Grande-Mosquée de Tunis : 'Īsā b. Aḥmad al-Ġubrīnī, futur grand-cadi[3], et Abū l-Qāsim al-Burzulī[4], ainsi que les cadis de province, auteurs réputés, Muḥammad b. Ḫalfa al-Waštātī al-Ubbī et Abū l-Qāsim b. Nājī[5]. Enfin, son incontestable succès personnel, comme celui du fiqh mālikite dans le monde officiel de son temps, ne s'affirment-ils pas dans le fait qu'il a formé comme faqīh l'un des membres mêmes de la famille ḥafṣide, Abū 'Abdallah Muḥammad al-Ḥusain[6], fils du sultan Abū l-'Abbās et frère d'Abū Fāris ?

La province, comme Tunis, en partie sous son impulsion et à son exemple, contribuait aussi à cette renaissance du fiqh. Deux cités surtout y participèrent, toutes deux anciennes capitales, où

1. Il rencontra à Alexandrie l'écrivain ad-Damāmīnī, et il fut, à Médine, l'hôte du juriste mālikite bien connu Ibn Farḥūn.

2. *Dībāj*, p. 337-340 ; *Wafayāt, sub anno;* Ubbī, *Ikmāl*, II, 32, 331, VII, 133 ; *Daulatain*, pp. 105-6/196-7 et *passim ; Ḍau'*, IX, 240-2 ; *Nail*, pp. 274-9. Sur ses rapports avec I. Ḫaldūn, voir au chap. suivant. I. 'Arafa fut enterré au cimetière du Djellaz, au-dessous de la tombe de l'ascète Abū l-Ḥasan 'Alī al-Muntaṣir (mort en 743/1342), qu'il avait connu et admiré (*Nail*, p. 204).

3. Mort en rabī' II 815/août 1412. Cf. *Fārisiyya*, p. 427 ; *Daulatain*, pp. 61, 98, 109/111, 181, 202 ; *Nail*, p. 193.

4. Mort très âgé en ḏū l-qa'da 841/mai 1438. Cf. *Daulatain*, pp. 61, 109, 122/112, 202, 226 ; *Nail*, pp. 225-6.

5. Sur al-Ubbī, mort en 827 ou 828/1424-25, cf. *Daulatain*, p. 107/198, et *Nail*, p. 287, d'après lequel ce juriste était aussi remarquable par son intelligence et son jugement qu'al-Burzulī par sa mémoire et son érudition. Sur I. Nājī, voir au chap. suivant.

6. *Nail*, p. 307 ; et aussi *ibid.*, p. 207, où cet émir-faqīh est cité comme le correspondant d'un juriste espagnol.

les traditions de vie intellectuelle et d'études religieuses ne s'étaient pas perdues : Bougie et Kairouan. A Bougie, où se formèrent et professèrent maints ulémas kabyles, Nāṣir ad-dīn avait fait école, et après lui, au milieu et dans la deuxième moitié du XIVe siècle, la ville s'honora de la présence d'un juriste réputé, dont les avis étaient d'un grand poids : 'Abdarraḥmān b. Aḥmad al-Waġlīsī. mort en 786/1384[1]. A Kairouan, de la longue liste des hommes de religion de ce même siècle, biographiés dans les *Ma'ālim al-Īmān*, se détachent comme docteurs mālikites faisant autorité, tous deux du reste anciens élèves de maîtres tunisois, Muḥammad b. 'Abdarraḥmān al-Qaisī, dit ar-Rammāḥ, mort de la Peste Noire en 749/1348-49, et 'Abdillah *(sic)* b. Muḥammad al-Balawī aš-Šabībī, décédé en 782/1380[2]. Que représente donc, dans la théorie comme dans la pratique, ce mālikisme ifrīqiyen, de la fin du XIIIe siècle au commencement du XVe ? Pouvons-nous dégager certains de ses caractères, mettre en lumière quelques-uns de ses traits ?

Une première constatation s'impose : la plupart des juristes dont les noms viennent d'être évoqués ont été, principalement jusqu'à l'illustre Ibn 'Arafa, regardés par leurs coreligionnaires comme pourvus de l'*ijtihād*, c'est-à-dire de cette faculté d'appréciation personnelle qui, respectueuse des principes de la religion et des règles essentielles de l'orthodoxie, apporte néanmoins une certaine latitude dans leurs diverses applications. N'allons point déduire de là que nos Ifrīqiyens se soient crus autorisés à un remaniement d'ensemble du corps du droit : leur respect pour la doctrine de Mālik et de ses successeurs et l'esprit même du mālikisme le leur auraient interdit. *Mujtahidūn* « à l'intérieur du rite », ils n'aspirèrent point à un bouleversement que, du reste, les transformations peu profondes de l'état économique et social à travers presque tous les siècles du moyen âge musulman ne nécessitaient aucunement : des adaptations seulement s'avéraient indispensables ou souhaitables dans certains cas.

Pour réaliser ces adaptations utiles du droit, les juristes n'étaient pas toujours obligés de faire œuvre nouvelle : il leur suffisait quelquefois de recourir à des solutions admises, dans le rite même, par des écoles d'autres pays ; l'adoption notamment de la jurisprudence andalouse a été un moyen commode de réformer telle ou telle pratique d'Ifrīqiya. Parfois aussi, fait remarquable et aberrant,

1. *Wafayāt, sub anno*; *Nail*, p. 168.
2. *Ma'ālim*, IV, 110-120, 203-226 ; *Daulatain*, p. 97/180 ; *Nail*, pp. 118, 149-150.

ils n'ont pas craint de chercher modèle et argument dans l'un des deux autres rites orthodoxes les plus répandus. Mais une part beaucoup plus large dans cette évolution — modérée — du droit revient à deux notions expressément citées par les docteurs : la « coutume » *('urf* ou *'āda)*[1] et l'« intérêt général » *(al-maṣāliḥ al-'āmma)*.

La coutume, soit d'origine préislamique, soit née et grandie sur les institutions musulmanes elles-mêmes, apparaît aux fuqahā' comme un complément acceptable, utile même, dans certains cas, de la Loi religieuse, ou comme une déformation, *a priori* critiquable, de celle-ci ; mais ils n'énoncent pas, faute sans doute de la découvrir ou par un refus de l'admettre, la portée générale de l'existence de la coutume non-musulmane en territoire musulman ; et, dans les cas particuliers où un conflit persistant se manifeste entre cette coutume et la Loi, ils ne regardent la réalité et ne découvrent de solution, vaille que vaille, qu'à travers les catégories du droit musulman[2]. Leur désir d'apaiser le conflit est d'ailleurs sincère et très grand, et ils trouvent souvent la manière d'intégrer dans le système de la Loi l'usage extérieur ou contraire à la règle, mais dont il est plus sage de s'accommoder. Et c'est ici qu'intervient, pour arranger les choses, cette notion souple et féconde — dont les uns usent avec prudence, les autres avec moins de retenue — de l'intérêt public, voire quelquefois de la « nécessité » *(ḍarūra)* publique : facteur tantôt de conservatisme par la consécration des situations acquises et des usages invétérés, tantôt de progrès par la considération raisonnable de légitimes besoins nouveaux. Ces besoins sont susceptibles de provoquer des solutions inédites et de les justifier, de même que le désir d'éviter tout trouble social conduit à l'acceptation de la coutume et de l'état de fait. Ainsi ce qui pouvait se concevoir en principe comme une pratique inquiétante par son caractère étranger ou novateur *(bid'a)*[3] acquiert droit de cité dans le corps du fiqh, du moins au regard des docteurs d'une ville ou d'une région.

On aurait tort en effet de croire à l'unité parfaite du « rite » à une époque déterminée, dans un pays donné. L'opposition des

1. On pourrait penser que *'āda* correspond au français « usage », et *'urf*, chargé d'un sens plus spécifiquement juridique, à notre « coutume » ; mais cette distinction serait sans doute arbitraire : les textes, dans leur ensemble, ne paraissent pas la justifier.

2. Dans cet ordre d'idées, voir J. Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, Rabat, 1944.

3. Il est bien entendu que la *bid'a* n'est pas exactement une « innovation » — traduction cependant commode —, en ce sens qu'elle peut aussi représenter une pratique ancienne, mais sentie comme étrangère à l'Islam.

opinions individuelles a été quelquefois très marquée et très vive entre les docteurs, et jusqu'à l'intérieur de la même cité. Mais, en général, dans le cadre de la cité ou de la province, une jurisprudence uniforme *('amal)* tendait à s'établir, tandis que de contrée à contrée subsistaient des divergences sensibles, fondées en partie sur la différence des coutumes locales, en partie sur l'esprit particulariste du public et des ulémas. C'est ainsi que non seulement certaines solutions ifrīqiyennes n'étaient pas celles de l'Espagne, du Maroc, ou de l'Orient mais encore, dans la Berbérie ḥafṣide, il fallait distinguer l'une de l'autre au moins les trois grandes écoles de Bougie, de Tunis et de Kairouan. Quelle que fût l'étroitesse des relations, voire la communauté de formation, dans la capitale, des savants de ces deux dernières localités, la vieille tradition d'hostilité morale et intellectuelle régnant entre elles deux se traduisait jusque dans le fiqh par des solutions contradictoires. On ne saurait d'ailleurs, à l'aide du petit nombre d'exemples qui nous a été conservé, caractériser suffisamment l'une par rapport à l'autre ces deux écoles rivales et sœurs. Peut-être les Kairouanais, qui savaient à l'occasion se montrer aussi stricts — ou davantage — que leurs confrères de Tunis, étaient-ils plus coulants surtout lorsque des faits particuliers à leur région les incitaient à l'indulgence et aux accommodements ; mais il n'y a point là de position de principe qui leur soit propre, car personne plus que le grand maître tunisois Ibn 'Arafa n'était à la fois attaché à l'orthodoxie stricte et respectueux des usages locaux invétérés.

C'est dans la conciliation de cette dualité, Loi et coutume, que réside, en dernière analyse, l'effort essentiel de tous ces fuqahā' ḥafṣides. Ils n'étaient point, comme leurs prédécesseurs hispano-marocains du XIIe siècle formés selon la doctrine almoravide, de « serviles imitateurs » *(muqallidūn)* des auteurs plus anciens du rite ; et l'on n'eût pu leur appliquer la comparaison dont s'était servi Averroès pour railler les juristes ses contemporains : il les jugeait semblables au marchand de bottes qui, propriétaire d'un stock abondant, est incapable de fabriquer lui-même du neuf pour chausser les clients dont il n'a pas la pointure en magasin[1]. Mais, d'autre part, ils ne prétendaient pas, comme l'avait voulu l'almohadisme, recréer le fiqh à partir des sources et des principes en faisant table rase de la casuistique antérieure et de tout *maḏhab :* fidèles au mālikisme qui avait fait ses preuves en Afrique du Nord, ils

1. I. Rušd, *Bidāya*, Le Caire, 1935, II, 194, trad. Laïmèche, *Livre des échanges*, Alger, 1940, p. 140.

se bornèrent à rajeunir quelque peu le vieux rite, dans la mesure où ils avaient conscience du caractère obligatoire de cette évolution. Ainsi des modifications dans la pratique juridico-religieuse furent entérinées, parfois même créées par les docteurs, à des dates qu'il est possible de fixer approximativement. Quelques-unes de ces solutions de détail nouvelles peuvent paraître assez hardies : il en est que les temps modernes n'ont pas consacrées. Mais, dans l'ensemble, on ne saurait nier le conservatisme voulu du système ; il est seulement difficile de décider dans quelle mesure il était lui-même cause ou effet d'un conservatisme économique et social avec lequel il cadre parfaitement.

3. *Rituel et orthodoxie.* — Épars dans les chapitres précédents de ce livre, plusieurs cas concrets illustrent et sans doute autorisent les réflexions auxquelles on vient de se risquer. Mais, qu'il s'agisse de la vie judiciaire ou économique, c'est au domaine propre de ce que nous appelons le droit qu'appartiennent la plupart des données plus haut retenues. Sur le terrain aussi du culte, qui fait partie du fiqh comme le droit, il est intéressant de relever le rôle de la coutume et des « innovations », et de confronter à l'orthodoxie théorique ancienne, si pleine elle-même d'usages ancestraux, la réalité locale telle que nous la présentent de sérieuses informations. Dans ce dessein, portons nos regards successivement sur trois des institutions islamiques essentielles : la prière (avec les fêtes), le jeûne, le Pèlerinage en Arabie.

La règle coranique, indiscutée, prescrit aux fidèles de se tenir, pour la prière, face à la direction du sanctuaire de La Mecque, centre du culte musulman universel. On sait que cette direction ou *qibla* est indiquée dans les mosquées par une niche appelée *miḥrāb;* mais sa détermination précise ayant été souvent, lors de la construction, objet d'erreur vu les moyens rudimentaires dont disposait le moyen âge, on s'est aperçu plus d'une fois par la suite qu'un miḥrāb n'avait pas strictement son axe dans la qibla. La Grande-Mosquée et la mosquée de la Kasba à Tunis, celle de Sidi Bou Saïd et l'ensemble des oratoires de Gafsa s'avérèrent de la sorte mal orientés. Mais, en dépit de la lettre du Livre et des scrupules de quelques rigoristes, les fuqahā' ḥafṣides décidèrent de conserver l'orientation adoptée par d'anciens imams et par des générations entières de croyants[1] : bel exemple d'homologation d'une coutume, qui se fondait cependant sur une erreur reconnue !

1. Burzulī, I, f° 89 a.

Il n'y avait rien à redire en principe, du point de vue de l'orthodoxie, à l'emploi d'un modeste « tapis de prière » *(sajjāda)*[1], ni à l'usage très général qui consiste encore aujourd'hui à tapisser de nattes *(ḥaṣīra*, pl. *ḥuṣur)* le sol, ainsi que le bas des murs et des colonnes, dans la salle de prière des mosquées. Mais on déclarait « blâmable » *(makrūh)* toute ornementation trop riche, notamment celle, avec or et argent, des parois, des plafonds et des lustres, comme contraire aux principes moraux qui réprouvaient le luxe, et susceptible de détourner les fidèles de l'état d'oraison. Et cependant Ibn 'Arafa lui-même, imam de la Grande-Mosquée de Tunis, n'objecta rien, comme le note son disciple al-Burzulī, à la réfection par ordre de l'autorité supérieure de certains de ces ornements réprouvés[2] : ici encore, le conservatisme, entérinant une bid'a déjà ancienne, l'emportait sur l'orthodoxie, fixait une nouvelle orthodoxie[3].

La coutume locale, du reste, peut se montrer plus intransigeante que la règle liturgique posée par le rite, en supprimant des tolérances, en maintenant des pratiques jugées incommodes ou en les rétablissant. Si l'imam Ibn 'Arafa, en cas de pluie, hâtait comme il convient la prière *(taḫfīf aṣ-ṣalāt)* à cause des fidèles qui se trouvaient dans la cour, ni lui ni aucun autre imam de la Grande-Mosquée de la capitale ne consentit à « réunir » *(jam')*, pour le même motif, les deux prières du coucher du soleil et de la nuit : l'usage suivi par l'établissement — et par quelques autres — s'y opposait, contrairement à l'opinion des anciens auteurs mālikites et aux exemples que fournissait l'Islam primitif[4]. A la prière du matin du vendredi, les docteurs du rite, afin de prévenir désordre et confusion en ce jour d'affluence, blâmaient la récitation des passages coraniques qui obligent les assistants à se prosterner. Mais à la Grande-Mosquée de Tunis on passait outre à cette réprobation ; et c'est précisément, nous dit-on, lorsqu'un imam, par un oubli involontaire ou intentionnel, omettait de réciter ces passages, que le public était décontenancé et que se produisait le trouble que

1. Burzulī, I, f° 181 b ; *Madḫal*, I, 198, IV, 23.

2. Burzulī, I, f° 121 b. Ce même auteur blâme, I, f° 115 a, l'usage des lustres *(ṯurayyāt)* et l'éclairage par un trop grand nombre de lampes *(qanādīl)* dans les mosquées, notamment à la Grande-Mosquée de Tunis.

3. Par contre, lorsqu'il s'agit de préserver la mosquée de toute violation ou souillure, la résistance des fuqahā ' s'affirmait, soutenue, exagérée même par le sentiment populaire qui regarde volontiers tout lieu du culte comme sacré. Cf. les incidents rapportés par Ubbī, *Ikmāl*, II, 63 (un homme prétend s'autoriser d'un hadith pour uriner dans une mosquée), 66-7, 251, et dans *Mi'yār*, I, 19 ; voir aussi l'affaire Hudāj, ci-dessus, t. I, p. 115.

4. Ubbī, *Ikmāl*, II, 201, 358 ; I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 336-7.

de bons esprits avaient cherché à éviter[1]. Tunis tenait également, de par la coutume, à des pratiques surérogatoires d'une licéité douteuse, telles que la répétition à voix haute *(tasmī')* des paroles de l'imam par un ou plusieurs personnages, et l'habitude de faire suivre la prière rituelle d'une critiquable « invocation » *(du'ā')*. Une formule almohade dans l'appel à la prière du matin : « C'est le matin, louange à Dieu » *(aṣ-ṣubḥu wa-li-llahi l-ḥamdu)*, employée encore de nos jours au Maroc, se maintenait dans la Tunis ḥafṣide aux environs de 1400[2].

Au moment de la prière solennelle du vendredi à midi, les villes nord-africaines fermaient leurs portes en vertu d'un usage qui, au dire d'un auteur marocain médiéval, datait seulement de l'année 580/1184, de la prise de Bougie effectuée par surprise, en ce jour et à cette heure, par Ibn Ġāniya[3]. L'appel à cette prière importante était fait en bien des endroits, selon une coutume déjà umayyade, mais critiquée, par trois muezzins au lieu d'un seul qui eût régulièrement suffi[4]. A Kairouan, les formules suivantes répétées trois fois étaient réparties entre les muezzins : « Préparez-vous à la prière ; dirigez-vous vers la prière ; la prière est là »[5]. La première de ces formules *(ta'hīb)* avait pour elle sa grande ancienneté dans l'Islam, tandis que la troisième *(taḥḍīr)* pouvait, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, être regardée comme une récente bid'a : à Tunis, où elle était aussi usitée, un imam de la Grande-Mosquée la réprouva un jour ouvertement ; mais Ibn 'Arafa, une fois de plus, couvrit la coutume en la qualifiant d'« heureuse innovation » *(bid'a mustaḥsana)* ; et, de fait, elle s'est conservée jusqu'à nous, chez les mālikites, en diverses villes de la Berbérie[6]. Ce taḥḍīr, du moins à Kairouan, n'était pas

1. Ubbī, *Ikmāl*, II, 274, III, 31.

2. Burzulī, I, f° 181 b. Sur le *tasmī'* ou *tablīġ*, voir *Madḫal*, II, 209. Un exemple remarquable de *tasmī'* sera donné vers la fin de ce chapitre à propos des funérailles de Sīdī B. 'Arūs. Sur la formule du matin, voir *Madḫal*, II, 260, qui a la variante « *aṣbaḥa* ».

3. *Qirṭās*, tr. p. 385.

4. I. Nājī, *Commentaire Risāla*, I, 244. Voir sur cette matière *Madḫal*, II, 208. — A propos de l'appel à la prière, il faut mentionner la pratique suivante, observée à la Grande-Mosquée de Tunis, aux XIVe et XVe siècles, sous certains imams, notamment sous Ibn 'Arafa : le muezzin était averti de la présence de l'imam dans une pièce de la mosquée, d'où il ne pouvait le voir, par des hommes de charge *(ḫadama)* qui « agitaient une *naqqāra* », sans doute une sorte de « crécelle » plutôt qu'une « timbale » ou un « heurtoir » (cette dernière traduction dans *Daulatain*, p. 61/111).

5. « *Ta'ahhabū li-ṣ-ṣalāt ; i'zimū ilā ṣ-ṣalāt ; aṣ-ṣalātu ḥaḍarat* », Burzulī, I, f° 194 b. La pratique du *ta'hīb* est mentionnée pour le XIIIe siècle dans *Ma'ālim*, IV, 7, 45. Elle s'est maintenue à Alger, sous le nom de *tauhīb*, jusqu'à l'époque présente ; à Tunis, sous le nom d'*ihāb*, elle est le fait des ḥanafites seulement.

6. Ubbī, *Ikmāl*, V, 187, VII, 109. A Alger, le *taḥḍīr*, triple, suit l'appel aux prières de midi et de l'après-midi ; à Tunis, il est double et se fait à la porte de la mosquée. Il existe au Maroc sous le nom de *taḥḍīra*. Sur lui, voir *Madḫal*, II, 260.

prononcé uniquement du haut du minaret : il était répété, pendant que l'imam-khatib était en chaire, par des émissaires qui parcouraient les souks[1]. Le prône ou khotba comprenait, suivant la tradition, un texte coranique, dont l'usage fixait le choix : pour avoir remplacé, par commodité personnelle, la citation ordinaire — qui remontait d'ailleurs aux Almohades — par une autre plus brève, le grand-cadi de Tunis 'Umar b. 'Abdarrafī', khatib à la Grande-Mosquée, fut menacé de destitution par le puissant chambellan Ibn Tafrāgīn, s'il ne revenait promptement au texte délaissé ; et nous ne serons pas surpris de voir Ibn 'Arafa approuver une pareille contrainte : « La pratique coutumière, dit-il, est comme une condition de validité »[2].

Le monarque ḥafṣide assistait habituellement à cette prière du vendredi dans la mosquée de la Kasba, sans y officier d'ailleurs lui-même, semble-t-il, comme imam[3]. Il s'y rendait à pied, d'après un auteur du XIIIe siècle, en traversant, au milieu de sa garde, la grande cour du Palais, puis en parcourant un couloir où seul un ministre l'accompagnait pour lui ouvrir la porte d'accès à la salle de prières : là un groupe d'officiers supérieurs le séparait de l'assistance, du moins jusqu'au jour où fut installée une *maqṣūra*. Au XVe siècle, l'usage était considéré comme établi que le sultan, rentré de voyage dans sa capitale, fît la prière dans la Grande-Mosquée de la cité, le premier vendredi qui suivait son retour. Une audience sultanienne publique avait lieu d'ordinaire, dans la grande cour du Palais, après la prière principale du vendredi[4].

Le rôle du souverain était plus considérable à Tunis lors des deux fêtes légales de la Rupture du Jeûne (1er šawwāl) et des Sacrifices (10 ḏū l-ḥijja)[5]. Dans ces deux circonstances, il se rendait en grande pompe à la mosquée, qui se dressait en un emplacement spécial, extérieur à la ville, appelé *muṣallā*. A la tête d'un important cortège militaire, comme celui qu'a décrit Adorne, il s'avançait à cheval depuis la Kasba, à travers le faubourg de Bab al-Manāra, sous les cris de joie de la foule. Le jour des Sacrifices, il égorgeait

1. Burzulī, *loc. cit.*
2. Ubbī, *Ikmāl*, III, 26 (même adage, *ibid.*, II, 377). Pour le texte même de la khotba, voir ci-dessus, au chap. VIII. A propos du prône, I. al-Ḥājj, *Madḫal*, II, 212, regrettait que dans les mosquées du Maghreb — l'Ifrīqiya y est-elle incluse ? — on remisât la chaire à prêcher dans une pièce voisine, dès que le prône était terminé.
3. Il se peut que le très religieux sultan-calife Abū Fāris ait tenu à assumer lui-même, à certains moments, la direction de la prière ; cf. Jannābī, *apud* Fagnan, *Extraits inédits*, p. 319.
4. *Masālik*, p. 12/117 ; 'Abdalbāsiṭ, p. 90 ; Adorne, p. 207.
5. Appelées sans doute déjà communément, en Afrique du Nord, la « Petite Fête » et la « Grande Fête » ; cf. *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, p. 11 : « *al-'Īd al-aṣġar* ».

de ses propres mains le mouton[1] que la veille il était allé acheter lui-même sur la place publique, en compagnie de ses hauts dignitaires, dont chacun faisait une emplette semblable après lui. Le muṣallā, pour l'une et l'autre fête, était envahi par les habitants de la ville et de la campagne voisine parés de leurs plus beaux habits. Pour retourner à la Kasba, le sultan et sa suite empruntaient, conformément à la tradition prophétique, un chemin autre qu'à l'aller[2].

Dans les provinces, une cérémonie analogue se déroulait. A Constantine par exemple, au matin de la fête de Rupture du Jeûne 740/1er avril 1340, le voyageur Ḫālid al-Balawī put voir l'émir Abū Zaid ʻAbdarraḥmān, petit-fils du calife Abū Bakr, se rendre à cheval au muṣallā, entouré de ses fonctionnaires et de son armée : tout le long du trajet accouraient au-devant de lui piétons et cavaliers, et il autorisait les plus notables à tenir la bride de sa monture un instant. Après la prière et la khotba, le prince reçut l'hommage *(baiʻa)* de ses sujets ; puis, tandis que retentissait le bruit des tambours[3], eut lieu le défilé des chevaux de présentation *(ḫuyūl al-qāda)* qui lui étaient offerts en signe de vassalité. Le lendemain, après la prière de l'après-midi, se déroula, sur un hippodrome proche de la ville, en présence de l'émir, un tournoi de cavalerie très animé, où s'échangèrent force coups de lance et d'épée[4].

On ne peut qu'être tenté de rapprocher cette dernière manifestation, par laquelle se clôture une fête de Rupture du Jeûne, de celle qu'Adorne signalera plus tard, pour Tunis, dans l'après-midi du jour des Sacrifices 874/10 juin 1470 : il vit alors de nombreux cavaliers de l'armée s'assembler sur une place, devant la Kasba,

1. Voir à ce sujet une interprétation discutée d'I. ʻArafa dans Ubbī, *Ikmāl*, V, 291.

2. I. Baṭṭūṭa, I, 22-3 (Rupture du Jeûne 725/octobre 1325, sous Abū Bakr) ; *Masālik*, p. 11/116 ; Adorne, pp. 213-5 (Sacrifices 874/juin 1470, sous ʻUṯmān). La cérémonie publique présidée par al-Mustanṣir à la Kasba pour la fête des Sacrifices, la veille de sa mort (*Berbères*, II, 373), était sans doute exceptionnelle, due à l'incapacité physique du monarque de se rendre au muṣallā. La coutume des citadins marocains consistant à passer la nuit des deux fêtes hors des remparts (*Masālik*, tr., p. 215) ne paraît pas avoir été suivie en Ifrīqiya ; notons seulement l'absence habituelle de tout public dans les mosquées de Tunis le jour de ʻArafa, c'est-à-dire la veille de celui des Sacrifices (Ubbī, *Ikmāl*, VII, 61). En 866/1462, le sultan ʻUṯmān étant loin de Tunis, le voyageur ʻAbdalbāsiṭ (p. 72) y fit la prière des Sacrifices dans la Grande-Mosquée. De nos jours, en Algérie comme en Tunisie, les prières des deux fêtes ne se font plus ordinairement au muṣallā, mais à la mosquée : il y aurait lieu de préciser la date et les causes de l'abandon du vieil usage, conforme pourtant à la sunna.

3. Il semble donc que les tambours n'aient battu qu'après l'achèvement de la khotba, conformément à un usage attesté à la même époque au Maroc ; *Masālik*, tr., p. 214. Au contraire, à Tunis, en 1470, si l'on en croit Adorne, *loc. cit.*, le battement des tambours accompagnait le cortège dès l'aller.

4. Ḫālid Balawī, fos 206-9. En 867/1463, ʻAbdalbāsiṭ, ms., fo 55 b, assiste à la fête de Rupture du Jeûne, à Tripoli : le caïd se rend à cheval au muṣallā, pour la prière, accompagné de ses fils et de nombreux cavaliers.

et jouter les uns contre les autres à la lance courtoise, fort adroitement[1]. Mais il serait certainement inexact de considérer ces démonstrations militaires et sportives comme de véritables rites, liés spécialement à la célébration des deux grandes fêtes canoniques : c'était sans doute un mode de réjouissance incorporé aussi à d'autres cérémonies publiques dont le caractère devait être senti comme laïc[2]. Ainsi, dans les quelques détails qui précèdent sur les cérémonies des Deux-Fêtes, rien qui fût clairement contraire à l'orthodoxie ou qui s'écartât même, d'une façon sensible, de son esprit. Mais la réserve de nos textes ne doit pas nous faire illusion : nous connaissons assez bien, par les travaux des ethnographes et des sociologues, les conceptions et les pratiques magico-religieuses qui colorent de nuances souvent très archaïques et en grande partie étrangères à l'Islam officiel la célébration des fêtes canoniques — surtout celles des Sacrifices[3] — dans l'actuelle Berbérie. N'y a-t-il pas lieu de croire que l'âme populaire et certaines couches de la société — déduction faite de l'influence mystique ultérieure des confréries — n'avaient point au moyen âge, vis-à-vis de ces institutions religieuses, une attitude très différente de celle que l'on peut constater aujourd'hui[4] ?

L'orthodoxie n'a longtemps admis qu'une troisième fête annuelle, assez mal définie du reste quant à sa nature et à ses modalités (en principe jeûne et aumônes) : celle du 10 muḥarram ou *'āšūrā'*. Cette indécision même, en dehors des influences šī'ites qui ont joué dans certains pays, notamment dans l'Ifrīqiya fāṭimide, n'a pas manqué de favoriser l'éclosion ou plutôt la fixation à cette date de rites populaires, campagnards ou citadins, dont la Berbérie offre encore à présent des exemples multiples et assez variés. Il est fort probable que la Tunis ḥafṣide observait, la veille et le jour de 'āšūrā', les deux rites suivants qui sont attestés pour cette ville au XVIIe siècle, mais que, déjà au XIVe, l'écrivain Ibn al-Ḥājj, Maghrébin vivant en Égypte, notait et critiquait sans préciser de lieu : le sacrifice et la consommation de poules, l'acquittement, sans tenir compte du délai légal, de la dîme aumonière *(zakāt)* prescrite par le Coran[5]. Et encore qu'il ne nous en soit parvenu aucun

1. Adorne, p. 216.
2. Des fantasias de cavaliers ont encore lieu, près du Palais beylical, le troisième jour de la fête de la Rupture du Jeûne, qui dure quatre jours en tout.
3. Voir A. Bel, *La fête des Sacrifices en Berbérie*, dans *Cinquantenaire Faculté Lettres Alger*, 1932, pp. 87-125.
4. En voir un exemple, à propos de Tlemcen au XVe siècle, dans 'Abdalbāsiṭ, p. 103.
5. *Madḫal*, I, 289-290 ; I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 275. Ce dernier ajoute la consommation de vermicelles au beurre et au miel, tandis qu'I. al-Ḥājj parle seulement de

témoignage, on admettra comme très vraisemblable que dans l'Ifrīqiya médiévale s'organisaient pour 'āšūrā' des mascarades et des feux de joie fort ressemblants à ceux dont l'usage s'est conservé jusqu'à nos jours[1]. Les gens pieux leur préféraient des exercices spirituels ; le ribāṭ de Monastir, par exemple, attirait à cette occasion des visiteurs[2].

A côté des trois fêtes précédentes acceptées unanimement par l'orthodoxie, il s'est créé, dans l'Islam sunnite, au cours des siècles médiévaux, une dévotion supplémentaire attachée à des jours fixes de l'année : anniversaires marquants de la vie du Prophète ou dates fatidiques selon l'enseignement des théologiens. Plusieurs quantièmes des mois de rajab et de šā'bān ont été désignés ainsi de bonne heure, en divers pays, pour de pieuses manifestations, surtout nocturnes, réprouvées en vain le plus souvent par les rigoristes, tolérées ou encouragées par la complaisance de maints docteurs. La fête nocturne de la mi-ša'bān par exemple, durant laquelle les Aġlabides visitaient la Grande-Mosquée de Kairouan et distribuaient des aumônes, semble bien avoir été célébrée sous les Ḥafṣides[3] ; elle se retrouve à Tunis à l'époque turque[4], et dans les derniers siècles du moyen âge elle était observée, au Maroc comme en Égypte, avec un certain éclat[5].

Mais la plus remarquable, la plus importante des « innovations » de cet ordre est, du moins sous sa forme définitive[6], la solennité de la Nativité du Prophète ou *maulid* (12 rabī' I), qui, inaugurée en Orient par les Ayyūbides dès le commencement du XIIIe siècle, fut acceptée ensuite peu à peu par la Berbérie. Introduite au Maghreb extrême, dit-on, par le pieux cheikh de Ceuta Abū l-'Abbās Aḥmad al-'Azafī dans la deuxième moitié du siècle, elle fut décrétée fête

céréales ou de grains. Au XVIIe siècle, les Tunisois fêtaient encore *'āšūrā'* par l'achat de fruits secs — les boutiques qui en vendaient ornaient leur devanture — et de jouets pour leurs enfants. Ces rites ont subsisté jusqu'à nous ; cf. Monchicourt, dans *Revue Tunisienne*, 1910, pp. 278-301. Le sacrifice des poules est-il une survivance du sacrifice des gallinacées fréquent dans l'antiquité punique ? Ne s'apparente-t-il pas à la *kappārā* juive de la veille de Yōm Kippūr, fête qui est précisément à l'origine de 'āšūrā' ?

1. Monchicourt, *loc. cit.* ; W. Marçais, *Takroûna*, p. 347 suiv.

2. *Ma'ālim*, IV, 50-1. Voir déjà Bakrī, p. 36/79 (foire de 'āšūrā' à Monastir).

3. *Ma'ālim*, II, 75, IV, 115, 229. D'après certaines traditions musulmanes, c'est en cette nuit de la mi-ša'bān que se décident les morts de l'année à venir et que s'opère une rémission des péchés.

4. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 282, qui signale également les fêtes de la mi-rajab, du 27 rajab (date du *mi'rāj* ou ascension nocturne du Prophète) et du 27 ša'bān. Les *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, p. 13, paraissent faire allusion à une fête de la mi-rajab.

5. *Madḥal*, I, p. 299-313, où il est question de Fès. Le Maroc a conservé une fête de ša'bān, dite *ša'bāna*.

6. Un *maulid* fāṭimide, à caractère et manifestations assez différents, avait en effet préexisté. Voir, sur le maulid en Orient et la position orthodoxe au regard de cette fête, Fuchs, art. *mawlid*, dans *Enc. Islām*, III, 481-4.

officielle, en 691/1292, par le sultan marīnide Abū Ya'qūb, et paraît s'être acclimatée dès lors au Maroc. Mais sans doute, là comme ailleurs, cette fête nouvelle d'inspiration nettement ṣūfie, et surtout les démonstrations volontiers tapageuses qui l'accompagnaient, ont-elles heurté d'abord le sentiment de beaucoup d'orthodoxes ; et la résistance de certains milieux devait ralentir sa diffusion au dehors. C'est seulement plus d'un demi-siècle plus tard qu'à Tlemcen le 'Abdalwādide Abū Ḥammū assura son triomphe et consacra par de brillantes manifestations sa popularité, qui ne devait plus se démentir[1].

L'Ifrīqiya, plus rigoureuse alors dans sa tradition mālikite, plus proche cependant de l'Orient initiateur, a été la plus tardivement conquise des trois grandes divisions politiques de l'Afrique du Nord. Une tentative d'imitation de la « coutume marocaine » à la cour ḥafṣide, dans la première moitié du XIVe siècle, avec séance musicale chez le sultan, se heurta à l'opposition déclarée des ulémas : le souverain dut s'incliner devant leur attitude réprobatrice et se contenter de marquer désormais la « nuit bénie » par de simples gestes de charité[2]. Un *maulid* en musique fut organisé à Tunis, sous l'occupation marocaine, par le Marīnide Abū l-Ḥasan[3]. Mais la fête n'a été adoptée officiellement dans la Berbérie orientale qu'à l'extrême fin du XIVe siècle, peut-être même au début du XVe — serait-ce après la mort d'Ibn 'Arafa ? — par le sultan dévot Abū Fāris[4]. Pavoisements et illuminations, récitations de poèmes et exécution d'airs musicaux constituèrent désormais des réjouissances admises, en dépit des réserves que continuèrent à formuler quelques scrupuleux : al-Burzulī, par exemple, ne blâmait pas la fête elle-même, mais la façon dont elle était célébrée. Les chérifs, vrais ou prétendus descendants du Prophète, y jouaient un rôle ; et cette participation allait de pair avec un renouveau général de faveur à leur endroit[5]. Ainsi, à l'orée du XVe siècle, alors qu'elle paraissait à son apogée, l'orthodoxie ifrīqiyenne était déjà battue en brèche par des tendances mystiques et populaires destinées à prochainement l'emporter.

1. *Qirṭās*, tr., p. 541 ; Maqqarī, *Azhār ar-Riyāḍ*, Tunis, 1322 h, pp. 32, 237 suiv.
2. An-Nubāhī, *K. al-Marqaba al-'ulyā*, ms. Rabat 1421, f° 89 a.
3. Burzulī, I, f°s 95 b-96 a.
4. Et non, comme l'avance Marty, dans *Revue Études islamiques*, 1935, p. 7, par le bey Aḥmad Pacha, vers le milieu du XIXe siècle, à l'imitation de Constantinople. Ce bey, secondé par le cheikh Sīdī Brāhīm ar-Riyāḥī, s'est borné à organiser le protocole moderne de la fête, qui dure plusieurs jours et comporte, entre autres, une visite du monarque à des tombeaux de saints dans Tunis et dans la banlieue.
5. Voir ci-dessus, au chap. X.

Tandis qu'elle admettait cette nouveauté à intention pieuse et signification, somme toute, islamique, l'Ifrīqiya ḥafṣide conservait d'autre part de très vieilles fêtes annuelles dépourvues de tout caractère musulman. Il s'agit ici de l'année solaire et de l'antique calendrier julien, qui, plus adaptés aux réalités de la vie rurale que le comput lunaire de l'Islam, se sont maintenus dans les campagnes plus encore que dans les cités ; et les fêtes envisagées comportent des rites archaïques comparables à ceux qu'avait en partie captés la solennité musulmane de 'āšūrā'. Le 12 juillet, considéré comme le premier jour de la canicule *(awussu)* était probablement déjà, avec la nuit qui le précède, consacré aux rites de l'eau qui lui sont propres dans l'actuelle Tunisie et que les anciens Libyens pratiquaient dix-huit jours plus tôt, au solstice d'été[1]. Mais l'hypothèse se change en certitude pour deux autres fêtes : celles du 1er janvier *(yannayyiriyya)* et du 1er mai *(māyu)*. Elles sont nommément attestées par al-Burzulī, qui précise même avoir connu le temps — par conséquent dans la deuxième moitié du XIVe siècle — où l'autorité sultanienne les célébrait ; le mālikisme triomphant est parvenu à détourner d'elles le monde officiel, et un grand-cadi révoqua un « amīn des souks » qui était venu le 1er mai lui faire compliment. Mais encore Ibn 'Arafa — que tous ses disciples n'approuvèrent pas sur ce point — autorisait-il les particuliers à marquer ce jour par des libéralités envers leurs proches[2]. Le premier jour de l'année julienne, concurrencé par 'āšūrā', n'est plus guère aujourd'hui remarqué que dans les campagnes[3]. La fête de mai, disparue aussi à peu près des villes, était à Tunis, au XVIIe siècle, l'occasion de rites complexes et pittoresques, publics, familiaux ou individuels, dont il serait imprudent d'affirmer la parfaite identité avec ceux du moyen âge. L'auteur qui les rapporte, Ibn Abī Dīnār, prétend voir dans ce 1er mai le vieux jour de l'an persan, le *naurūz* ou *nairūz*, qu'adoptèrent en effet les musulmans d'Orient et ceux d'Espagne[4] ; mais ses expli-

1. W. Marçais, *Takroûna*, p. 378-9. *Awussu* paraît remonter à *augustu(m)* et a jadis, en effet, désigné le mois d'août (Idrīsī et Amari, *apud* Dozy, *Supplément*, I, 22, 44) ; il n'est pas facile d'expliquer ce doublet de la forme *aġušt*, attestée dans l'arabe médiéval d'Occident aussi bien que chez les berbérophones et arabophones actuels de la Berbérie. La '*anṣara* ou fête du solstice d'été demeure vivante dans la Berbérie du centre et de l'ouest (Bel, dans *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*) ; mais elle semble extrêmement peu répandue à l'est.

2. Burzulī, II, fo 200 a. Sur *māyu*, voir A. Bel, dans *Mélanges E. F. Gautier*, Tours, 1937, pp. 35-6.

3. Sur « Ennaïr » au Maroc et en Algérie, voir Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920, p. 195, avec références.

4. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, pp. 277-281 ; A. Bel, dans *Revue Tunisienne*, 1934, pp. 337-345 (qui ne signale pas l'explication historique d'I. Abī Dīnār) ; H. P. J. Renaud, dans

cations demeurent peu convaincantes et embarrassées : le naurūz ne paraît point s'être implanté dans la Berbérie, et le 1er mai tunisois, fête de printemps dont le rituel avait pu se charger au cours des âges d'éléments composites, remontait peut-être plus simplement à l'antiquité libyco-latine et aux Floralies.

Après ce long détour à travers les fêtes, il nous faut revenir à la « prière » pour nous arrêter un instant sur cette prière exceptionnelle, que le climat nord-africain a rendue cependant maintes fois nécessaire : la « demande de pluie » en temps de sécheresse ou *istisqā'* Il est hautement présumable, ici plus encore que pour les cérémonies précédentes, que les rogations pour la pluie s'accompagnaient d'un rituel populaire non-islamique, dont l'essentiel devait être en gros analogue à celui qu'on a relevé de nos jours[1] : procession, surtout féminine, d'un mannequin, qui se retrouve à travers toute la Berbérie et jusque dans l'Asie méditerranéenne, et que l'on est en droit de supposer appartenir à un fonds archaïque commun. Mais la prière musulmane elle-même s'accompagne dans la règle orthodoxe, qui s'appuie sur l'imitation du Prophète, d'un rite manifeste de magie sympathique : celui du retournement du manteau par l'imam et aussi — excepté chez les Ḥanafites[2] — par les assistants. Le fiqh mālikite, précisant les modalités de ce rite, s'est efforcé de les limiter : il n'a reconnu comme valable que l'interversion de droite à gauche, et réciproquement, des deux côtés du vêtement extérieur[3]. Et encore cette pratique, bien qu'attribuée au Prophète, devait-elle moralement gêner les docteurs ; il est du moins remarquable que, sous des prétextes différents, des autorités religieuses de l'Ifrīqiya ḥafṣide aient témoigné fort peu d'empressement pour cette ṣalāt al-istisqā' Ibn 'Arafa, se dérobant ainsi à plusieurs reprises, donnait un argument matérialiste, d'ordre économique et social : il craignait, disait-il, que la célébration de cette prière publique ne fît encore renchérir les vivres

Bulletin des études arabes, 1943, pp. 143-4 (le *nairūz* espagnol aurait été célébré à l'équinoxe de printemps plutôt qu'au 1er janvier). Sur la fête actuelle du 1er mai julien à Tozeur et dans le Djérid, voir Payre, dans *Revue Tunisienne*, 1942, pp. 171-7.

1. Voir principalement A. Bel, dans *Recueil mémoires XIVe congrès Orientalistes*, Alger, 1905, pp. 49-98 ; Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, pp. 584-596 ; Monchicourt, dans *Revue Tunisienne*, 1915, pp. 65-81 ; Laoust, *op. cit.*, pp. 204-228 ; W. Marçais, *Takroûna*, pp. 205-8 ; Probst-Biraben, dans *Journal société Africanistes*, 1933, II, pp. 95-102.

2. Et quelques rares auteurs mālikites. Abū Ḥanifa, au surplus, n'admettait point comme rogation pour la pluie de « prière rituelle » *(ṣalāt)*, mais une simple « invocation » *(du'ā')*.

3. Pour l'époque ḥafṣide, cf. Ubbī, *Ikmāl*, III, 44. Voir la description d'un *istisqā'* fāṭimide, à Kairouan, au xe siècle, dans I. Ḥamādo, *Histoire des rois 'Ubaidides*, éd. tr. Vonderheyden, Alger-Paris, 1927, p. 38/59-60.

et n'accrût la misère du peuple[1] ; en quoi il se montrait bon connaisseur de la psychologie des masses et des marchands[2].

Du jeûne de ramaḍān, il convient de dire, avant toute chose, qu'il était sans doute, sur la plus grande partie du territoire, assez généralement observé. L'apparition de la nouvelle lune qui en marquait le commencement et la fin, sur décision, semble-t-il, du cadi local, était guettée partout avec grand soin. Dans la nuit du 1er ramaḍān 867/1463, à la Grande-Mosquée de Tripoli, pleine de monde, de nombreux enfants, désireux de suivre dans l'escalier du minaret le personnage qui avait l'habitude d'apercevoir le premier le croissant, provoquèrent une terrible bousculade, qui fit des morts[3]. A Tunis, l'apparition de la lune neuve était sans doute guettée pour ce mois-là, comme il est attesté pour d'autres, dans une aile septentrionale de la Grande-Mosquée, sise sous le minaret, appelée de ce fait « aile du Croissant *(Hilāl)* »[4]

Sur quelques-uns des rites propres à ce mois sacré durant lequel la vie urbaine est si profondément modifiée, de brèves indications pour la période ḥafṣide nous sont parvenues. Les trompettes *(būqāt)* que l'on faisait retentir dans les grandes-mosquées, y compris celle de la capitale, devaient servir à annoncer le début, et peut-être aussi la rupture, du jeûne quotidien[5]. Ibn ʿArafa, d'accord avec la plupart des juristes, en approuvait l'emploi, n'acceptant pas d'assimiler à des instruments de musique destinés aux plaisirs des sens ces trompettes dont le son criard avait de quoi « faire fuir les baudets »[6]. Les réjouissances nocturnes auxquelles s'adonnait certainement, à cette époque de l'année, une partie de la population avaient leur contre-partie dans l'accroissement des exercices pieux, individuels ou collectifs. La « retraite spirituelle » *(iʿtikāf)* dans les mosquées est recommandée par l'orthodoxie, spécialement en ramaḍān, et plus encore dans la dernière décade de ce mois ; par l'interprétation étroite d'un hadith, le faqīh tunisien Ibn ʿAbdassalām interdit à un lecteur du Coran, désireux de pratiquer cette retraite pendant le ramaḍān, de la faire dans la mosquée avant la décade finale du mois. Dans les établissements du culte à Tunis se déroulait une cérémonie

1. Ubbī, *Ikmāl*, III, 43.
2. Voir aussi *Madḫal*, I, 10, où un pieux cheikh ifriqiyen refuse son concours.
3. ʿAbdalbāsiṭ, ms., fº 54 b. A la fin de ce même mois, la fête de Rupture du Jeûne fut marquée, à la porte de la ville, par un semblable accident ; *ibid.*, fº 55 b.
4. *Daulatain*, pp. 109, 133/202, 244, où la traduction parle de « l'aile des Hilāl ».
5. Elles ont été remplacées, à l'époque turque, par le canon ; mais, au Maroc, elles continuent à accompagner le tambour qui, pendant le ramaḍān, réveille les citadins pour la dernière collation nocturne.
6. Burzulī, I, fº 115 a, qui proteste d'ailleurs contre cet argument.

spéciale : celle du *ḫalm*, achèvement d'un cycle de récitations coraniques ou de lectures de hadiths. La coutume locale, non seulement imposait ce rite, mais encore en fixait le moment précis : le ḫatm du Coran devait se faire en même temps que les prières surérogatoires *(tarāwīḥ)* qui viennent après la prière ordinaire de la nuit *('išā')*; et Ibn 'Arafa blâmait l'un de ses disciples, imam au Jāmi' at-Taufīq, d'avoir enfreint la règle coutumière en intervertissant ces deux sortes de prières de manière à placer le ḫatm avant le 'išā'[1]. Un ḫatm du recueil des hadiths d'al-Buḫārī avait lieu, du moins au XVe siècle, en présence du sultan, et l'usage voulait que le cadi des mariages le clôturât par une « invocation »[2] : telle est sans doute l'origine de ces ḫatms diurnes, signalés comme très courus du public au XVIIe siècle[3], et que la Tunis actuelle multiplie pendant le ramaḍān[4]

A propos de lectures pieuses — principalement Coran ou hadiths — soulignons ici combien ces exercices étaient fréquents, même en dehors du mois de ramaḍān, dans les mosquées d'Ifrīqiya. Notamment par voie de habous ou par disposition testamentaire, plus d'un riche particulier fondait des bourses perpétuelles au profit des « lecteurs » qui, isolément ou par groupes, en étaient chargés[5]. Le sultan Abū Fāris créa les habous nécessaires pour assurer, à la Grande-Mosquée de Tunis, la lecture quotidienne, après la prière de midi, d'al-Buḫārī et du *Šifā'*, biographie du Prophète due à la plume du cadi marocain 'Iyāḍ ; il y institua également des sermons moraux à la suite de la prière de l'après-midi[6]. L'orthodoxie n'avait rien à reprendre à ces pratiques dévotes, si ce n'est que les lecteurs du Coran, par exemple à la Grande-Mosquée de la capitale, se laissaient aller trop souvent à « chanter » le texte sacré au mépris de la modulation canonique, que le mālikisme considère comme de rigueur[7].

1. Ubbī, *Ikmāl*, II, 377, III, 289 ; I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 282. En ramaḍān 736/1336, Ḫālid Balawī, f° 20 a, a assisté, à Tunis, à une récitation nocturne du Coran par un « lecteur » qui attirait la foule et provoquait dans le public larmes et pâmoisons.

2. *Daulatain*, p. 135/248, où la traduction est à rectifier : notamment *al-maḍrib as-sa'īd* est, non un *minbar* ou chaire, mais la tente du sultan. — Sur la faveur exceptionnelle qui s'attache à al-Buḫārī, dans l'Occident musulman, depuis la fin du moyen âge, alors qu'on y avait accordé anciennement la préférence à Muslim, voir Lévi-Provençal, *Le Ṣaḥīḥ d'al-Buḫārī*, t. I, Paris, 1928, pp. 2-4.

3. I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, pp. 286-8, pour Tunis et Kairouan.

4. On notera que le bey assiste à certains de ces *ḫalm* (la liste de ces visites est révisée chaque année), qui comportent des sermons sur un thème de hadith et se font à l'occasion de la prière de l'après-midi. Voir, sur les formes actuelles de la célébration du ramaḍān à Tunis, Marty, dans *Revue Études islamiques*, 1935, pp. 11-29.

5. Ubbī, *Ikmāl*, VII, 128.

6. *Daulatain*, p. 101/188.

7. Ubbī, *Ikmāl*, II, 412, où il est fait manifestement allusion au *taġannī bi-l-Qur'ān*, sur lequel voir *Madḫal*, I, 51. *Cf.* aussi Burzulī, I, 141 b.

L'orthodoxie prescrit à tout musulman majeur et sain d'esprit d'accomplir le Pèlerinage à La Mecque, s'il en a la possibilité matérielle, au moins une fois dans sa vie. Cette règle impérative a été observée, au moyen âge, par un assez grand nombre d'Ifrīqiyens ; mais pas plus à l'époque ḥafṣide que dans les autres périodes de l'histoire, elle n'a été obéie à la lettre par tous ceux, ni même par la majorité de ceux qui eussent pu et dû s'y conformer. Beaucoup d'ulémas tunisiens, note un auteur ḥafṣide qui tente de les innocenter[1], sont morts âgés de plus de soixante ans sans avoir fait le Pèlerinage, et Ibn 'Arafa ne s'est décidé que septuagénaire à satisfaire à ce rite essentiel. Il est vrai que les difficultés du voyage constituaient un commencement d'excuse ; mais elles n'étaient pas, en temps ordinaire, une raison suffisante pour s'abstenir. Un moyen détourné, admis par plusieurs docteurs mālikites en cas d'empêchement valable, était le système du rachat ou remplacement à titre onéreux par un tiers : c'est celui dont usa pour lui-même le sultan Abū l-'Abbās, d'accord avec Ibn 'Arafa[2]. Les femmes sont, d'après le mālikisme, soumises comme les mâles à cette obligation fondamentale, mais à la condition d'être accompagnées par des proches ou des gens de confiance ; et il est certain que, dans la pratique, elles n'ont jamais été que peu nombreuses à se joindre aux pèlerins maghrébins. Si les souverains ḥafṣides n'ont pas accompli eux-mêmes le Pèlerinage, ils ont toutefois laissé partir volontiers pour ce lointain voyage, surtout au XVe siècle, des femmes de leur propre famille. Ce siècle, d'ailleurs, paraît avoir marqué une poussée ifrīqiyenne générale en faveur du Pèlerinage, due, semble-t-il, à des facteurs matériels autant que religieux : prospérité accrue, sécurité relative, dévotion du peuple et des grands.

Le déplacement s'effectuait par voie de mer, isolément ou en groupes, le plus souvent sur des vaisseaux chrétiens, ou par voie de terre, en des caravanes qui atteignaient l'Égypte après la dure traversée d'une Cyrénaïque dénudée et infestée de pillards. Fonctionnaires et courtisans avaient besoin, pour s'absenter, de l'autorisation sultanienne[3] ; ce départ était parfois pour eux le moyen d'éviter une disgrâce menaçante. Semblable autorisation était requise pour la formation de la grande caravane *(rakb)* officielle

1. Ubbī, *Ikmāl*, III, 292.
2. *Ibid.*, III, 433.
3. Par exemple *Berbères*, II, 420. — Dans Tijānī, *Voyage*, I, 62-3, 207, le Pèlerinage d'un émir ḥafṣide, futur sultan, se couvre du prétexte d'une expédition militaire et fiscale dans le Sud-Tunisien, et le but véritable, tenu caché, mais soupçonné du public, n'est déclaré officiellement qu'à El-Hamma de Gabès.

qui, chaque année, lorsque les circonstances le permettaient, et autant que possible en liaison avec le convoi similaire venu du Maroc et de l'Algérie occidentale[1], se dirigeait de l'Ifrīqiya sur Le Caire et les villes saintes de l'Arabie. Cette caravane, qui comprenait souvent de hauts personnages, était, s'il le fallait, protégée par la troupe ; un cadi pouvait lui être adjoint, et c'était un honneur que de porter l'étendard *('alam)* de ce rakb[2]. D'abondantes marchandises, au surplus, étaient transportées en même temps que les voyageurs, aussi bien à l'aller qu'au retour ; et ainsi le Pèlerinage prenait une signification économique qui s'ajoutait à ses aspects déjà complexes : religieux, politique et intellectuel. Le côté intellectuel est évident : on ne saurait mésestimer la portée des contacts qu'à l'occasion de leur séjour en Orient, avant et après le Pèlerinage, étudiants et hommes de religion avaient avec les maîtres de la pensée musulmane, aussi bien en Syrie et en Égypte qu'en Arabie. L'importance politique, somme toute, est moindre : le Pèlerinage était, pour les Ḥafṣides, l'occasion de relations courtoises avec le gouvernement égyptien ; parfois aussi se produisirent à La Mecque certaines rencontres individuelles, surtout entre Maghrébins, susceptibles d'influer sur la politique nord-africaine ; mais rien qui fît songer, dans la forme comme pour le fond, au pan-islamisme moderne et à ses congrès.

On voudrait compléter les données qui précèdent par quelques notions sur les manifestations religieuses concomitantes aux principaux événements de la vie privée ; mais nous ne disposons là-dessus que de très brèves indications. Du mariage, sorte de point culminant dans l'existence de l'individu, nous avons envisagé déjà certains caractères juridiques et sociaux. Des rites magico-religieux, assurément compliqués, longs et minutieux, devaient entourer au moyen âge, comme dans les temps modernes, cet acte redoutable pour les familles et pour les époux ; mais à peu près rien n'en a transpiré dans nos textes, excepté quelques allusions aux pratiques intégrées, non sans réticence, dans l'orthodoxie : cortège, musique, banquet, distribution de menue monnaie ou de friandises. Un exemple de libéralités exceptionnelles sous forme de

1. Par exemple, Tijānī, *loc. cit.* — En 800/1398, Abū Fāris accompagne jusqu'au-delà de Tripoli la « grande caravane » dont faisaient partie des ambassadeurs se rendant de Berbérie occidentale auprès du sultan d'Égypte Barqūq ; *Fārisiyya*, p. 425. — Les pèlerins du Maroc et de l'Algérie passaient soit par les villes du Tell, soit par la lisière septentrionale du Sahara : cette dernière voie pour le Pèlerinage est indiquée sur les cartes européennes de la fin des temps médiévaux.

2. I. Baṭṭūṭa, I, 23 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 201.

vivres, dont bénéficièrent les Tunisois à l'occasion d'un mariage princier, est signalé pour le milieu du XVe siècle[1]. Il ne semble pas que les Ḥafṣides aient multiplié ces démonstrations d'envergure : leur générosité avait tendance à rester modeste, comme leur faste à être discret. C'est ainsi qu'ils ne donnaient certainement point, pour la circoncision de leurs garçons, de ces fêtes grandioses comme en avaient connu l'Ifrīqiya fāṭimide[2] et l'Espagne des Mulūk aṭ-Ṭawā'if[3].

Enfin il est à remarquer que la naissance et la mort ne s'accompagnaient pas toujours, chez les Ifrīqiyens des derniers siècles du moyen âge, même chez les citadins, de pratiques parfaitement conformes au mālikisme des docteurs. Ainsi, à la naissance, l'usage de la consommation de la *'aṣīda* s'était étendu, d'une manière critiquable aux yeux des rigoristes, aux parents et amis de l'accouchée, tendis que le rite, recommandé par les mālikites, de la *'aqīqa* — taille des cheveux de l'enfant au septième jour, accompagnée d'un sacrifice — était complètement négligé dans certaines familles de Tunis : à la fin du XIIIe siècle cependant, l'action entreprise par un homme de religion parvint à le remettre en honneur[4]. Plus tenaces furent d'autres coutumes désapprouvées : les accouchées par exemple, renchérissant sur les prescriptions plus libérales du fiqh, attendaient le quarantième jour pour prendre leur bain de purification[5] ; encore actuellement, un peu partout en Afrique du Nord, s'observe cette vieille règle non-musulmane, mais biblique et sans doute aussi libyco-berbère, de l'impureté consécutive aux couches pendant quarante jours.

Pour ce qui est des rites funéraires, l'orthodoxie, hostile au transport des cadavres dans les mosquées, pouvait accepter à la rigueur qu'une aile de la Grande-Mosquée de Tunis, et non la salle de prière elle-même, servît de dépositoire comme aujourd'hui ; mais elle s'efforçait d'interdire l'usage qui venait de s'établir — conséquence de l'emprise ṣūfie — de saluer de youyous ou de cris de joie les convois des défunts morts en odeur de sainteté. Le mālikisme strict condamnait l'annonce des décès à haute voix dans les lieux publics ; c'était néanmoins une pratique courante en Ifrīqiya[6],

1. *Daulatain*, p. 128/236.
2. I. Ḥamādo, *op. cit.*, p. 39/60 ; Maqrīzī, *Itti'āẓ al-Ḥunafā'*, éd. Bunz, Leipzig, 1909, p. 60 ; Jazzār, *apud* Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922, p. 404.
3. Pérès, *Poésie andalouse*, p. 294.
4. *Madḫal*, III, 293-5, et ci-dessus, p. 272.
5. I. Nājī, *Commentaire Risāla*, I, 87.
6. Burzulī, I, f°s 206-7, qui rapporte aussi par ouï-dire une formule curieuse de condoléances usitée de son temps dans le Djérid : *Laisa bika blidā' wa-lā 'alaika 'lidā'*

et al-Ubbī, contrairement à son maître Ibn ʿArafa, l'acceptait comme « bonne bidʿa » lorsque le défunt était un pieux personnage et qu'on pouvait, en assistant à ses obsèques, bénéficier de sa baraka[1]. A titre exceptionnel et aberrant, le voyageur at-Tijānī, au début du XIVe siècle, signale que les Ǧumrāsin des confins tuniso-tripolitains, d'ailleurs officiellement ḫārijites, ne lavaient point leurs morts et ne faisaient point sur eux de prière rituelle ; mais ce qui est plus précieux pour l'ethnographie, c'est son attestation d'après laquelle, de son temps, un rameau berbère voisin, les Muqaddamūn, enterrait ses morts en position assise, dans la croyance que la prospérité des enfants survivants était liée à cette posture, dans la tombe, du père mort[2] : résidu d'un mode de sépulture pré-islamique, en position assise ou « repliée », usité jadis sur toute la frange septentrionale du Sahara.

Ainsi viennent d'être précisés, dans la mesure du possible, quelques-uns des aspects de la vie cultuelle dans leurs rapports avec le mālikisme des théoriciens. On aura pu être frappé par le caractère variable de ces rapports selon l'institution en cause, et constater, comme pour le droit, que, si l'orthodoxie n'était pas dans ses grandes lignes battue en brèche, il lui avait fallu se faire à un certain nombre d'accommodements de détail. Sans doute ici, plus encore que dans le droit positif, continuaient à courir de vieilles notions et de vieilles pratiques, héritées d'un passé de beaucoup antérieur à l'Islam. La vie journalière elle-même, en sus des rites rattachés à la religion officielle, devait baigner, comme de nos jours chez les musulmans peu évolués de la masse, dans une atmosphère magico-religieuse emplie de préceptes et d'interdits ; et des vestiges de cultes animistes pouvaient certainement se déceler. Mais comme l'Islam a, dès ses origines, admis des croyances telles que l'existence des « djinns » et leur intervention dans les affaires humaines, ou la puissance du « mauvais œil », il est malaisé — les ethnographes contemporains se heurtent fréquemment à cet écueil — de discerner ce qui, dans les pratiques innombrables qui

māta sayyidu l-hudā, ce qui peut se traduire librement : « Tu n'es ni le premier ni le seul, le Prophète lui-même est mort ». Pour le XIXe siècle, on trouvera de nombreuses *bidaʿ* tunisiennes relatives aux funérailles dans Muḥammad Bairam, *Ṣafwat al-Iʿtibār*, t. II, Boulak, 1311 h., p. 143-4.

1. Ubbī, *Ikmāl*, III, 87. — A propos de funérailles, relevons qu'on nous montre, en 782/1380, le caïd de Kairouan suivant le convoi d'un homme de religion important l'épée nue à la main ; *Maʿālim*, IV, 224.

2. Tijānī, *Voyage*, I, 111-2.

découlent de ces deux concepts, est adopté ou au contraire senti comme inacceptable par l'orthodoxie[1].

Veut-on, pour la Tunisie ḥafṣide, deux exemples de rites magiques pris dans le monde des hommes de religion et parfaitement agréés par les fuqahā' ? L'un consistait à placer quelques aliments dans le seau d'un puits en vue de faire monter le niveau de l'eau, probablement par captation de la bienveillance des djinns ; l'autre, à déposer dans les angles de la pièce où l'on consommait du poisson un peu de cette nourriture, sans doute à la fois en faveur des djinns et contre le mauvais œil[2]. Une pareille tendance, que les rationalistes ne condamnaient point, ne pouvait au surplus qu'être renforcée par le ṣūfisme très influent.

Le port d'amulettes prophylactiques était, semble-t-il, accepté par tous et assez largement répandu, tandis qu'on blâmait l'usage de charmes et de talismans fascinateurs : le ministre Ibn al-Ḥabbabar, d'origine espagnole, exécuté en 1279 après la chute de son maître al-Wāṯiq, en avait fait usage, à ce qu'on dit[3]. La conviction même de l'efficacité de la magie conduisait les juges à intervenir, de temps à autre, pour en réprimer les abus nocifs. Ainsi l'on nous rapporte un cas de sorcellerie dont eut à connaître le cadi de Tozeur, et au sujet duquel, après l'aveu du coupable obtenu par ruse (procédé d'ailleurs irrégulier), ce magistrat consulta le juriste tunisois Ibn 'Abdassalām : l'individu en question avait, paraît-il, au moyen d'un écrit de sa plume, jeté un sort sur une femme, et celle-ci, sous cette influence pernicieuse, se dévêtait inconsciemment en public ; elle ne recouvra, ajoute-t-on, ses sens et sa pudeur que lorsque l'instrument du charme eut été détruit[4]. On ne nous dit point le châtiment qui fut infligé au sorcier ; mais nous pouvons tenir pour assuré qu'en dépit de la réprobation du Coran pour les maléfices, leurs auteurs couraient en général moins de risques, devant la justice des hommes, que les musulmans inculpés de blasphème ou d'hérésie *(kufr, zandaqa)*.

Quelles que fussent en effet les déviations ou les surcharges subies par la religion officielle, il était, sur certains points de la doctrine ou du culte, des limites assez étroites que nul musulman sunnite[5],

1. Un Ifrīqiyen de Bône, Aḥmad al-Būnī, mort au Caire en 622/1225, est encore aujourd'hui l'un des auteurs les plus lus en matière de magie.
2. Ubbī, *Ikmāl*, V, 342.
3. *Berbères*, II, 380.
4. Ubbī, *Ikmāl*, V, 26-7.
5. L'État tolérait en effet, nous l'avons vu, la présence de musulmans hérétiques — ḫārijites — en certaines contrées. En ce qui concerne les Juifs et les Chrétiens, il n'était sévi religieusement contre eux qu'en cas de propagande anti-musulmane ou d'insulte vraie ou prétendue atteignant l'Islam. Sur les ṣūfis, voir un peu plus loin.

sur le territoire soumis à la juridiction de l'État, ne pouvait outrepasser impunément. Des propos trop libres ou une attitude non conformiste provoquaient vite alors une sévère répression. Un maître d'école fut emprisonné pendant plusieurs jours pour avoir émis sur Moïse une opinion défavorable et hétérodoxe. Un étudiant fut l'objet d'un mandat d'amener délivré par le cadi Ibn ʿAbdassalām pour avoir prétendu que dans une eulogie traditionnelle en faveur du Prophète *(ṭasliya)* il ne fallait pas faire précéder le nom de celui-ci, Muḥammad, du titre « notre maître » *(sayyidinā)* ; les poursuites ne furent suspendues que sur l'intervention du chambellan sultanien, qui fit admettre que l'obligation de se cacher avait été pour l'imprudent une punition suffisante[1]. Ibn ʿArafa non plus ne plaisantait point sur ce chapitre ; et si on peut le soupçonner d'avoir cédé à sa rancune personnelle lorsqu'il accusa d'hérésie et contraignit à l'exil un ascète d'origine marocaine qui ne fréquentait pas les assemblées du culte pour ne pas prier derrière un imam salarié[2], voici un autre exemple plus cruel, mais plus désintéressé. Un jour de l'année 784/1382, au cours d'une dispute, un individu cria à son adversaire : « Je suis ton ennemi et celui de ton Prophète ! ». Gros émoi jusqu'à la cour du sultan Abū l-ʿAbbās qui fit examiner l'affaire par son conseil de fuqahā' : les uns estimèrent que la formule incriminée constituait une apostasie non exclusive d'un repentir de la part du coupable ; les autres, que c'était un blasphème irrémissible, nécessitant le plus grave châtiment. Ibn ʿArafa, qui n'assistait pas à la réunion, se rangea ensuite avec force au deuxième avis ; et le cadi, sous son influence, condamna à mort le malheureux, qui fut exécuté[3].

Enfin, l'on se ferait une idée fort inexacte de l'application pratique du mālikisme sous les Ḥafṣides si l'on n'avait constamment à l'esprit la grande diversité de son degré de réception selon les portions du territoire et les groupes sociaux. Et encore conviendrait-il de distinguer, comme nous y invitent quelques indices historiques et la réalité de notre temps, entre le culte et ce que nous appelons le droit. Il est certain que le droit mālikite, tant civil que pénal, n'était guère respecté et appliqué que dans la mesure et dans les lieux où s'exerçait l'autorité des cadis gouvernementaux. L'Islam orthodoxe et le pouvoir central se prêtaient —

1. Ubbī, *Ikmāl,* I, 276, II, 165-6.
2. Al-Wazīr as-Sarrāj, *Al-Ḥulal as-sundusiyya,* éd. Tunis, 1287 h., p. 235.
3. Ubbī, *Ikmāl,* I, 272-3 ; *Nail,* p. 272 : le nom de la victime, al-Qabṭān, indique une origine chrétienne probable ; mais, d'après le contexte, l'individu, au moment de l'affaire, ne pouvait être que musulman.

et c'est là un aspect remarquable de la civilisation nord-africaine — un mutuel appui. D'autre part, pour le culte officiel, on peut, semble-t-il, admettre qu'il s'épanouissait pleinement dans les villes et quelques villages, grâce aux docteurs, aux lieux de prières, au conformisme étroit des classes dirigeantes, tandis qu'à la campagne, hormis chez certaines populations sédentaires, il était, d'une façon générale, dans les tribus, notablement altéré ou négligé. Assurément, chez les citadins eux-mêmes, bien des divergences dans la pensée, les sentiments et les gestes nuançaient la piété des individus et des couches sociales diverses ; le ṣūfisme, de plus en plus en faveur, colorait, chez nombre de fidèles, les manifestations de la foi ou répandait ses rites propres ; mais, qu'ait prédominé chez les uns ou les autres telle ou telle tendance particulière, c'est dans une atmosphère profondément religieuse que baignaient ces cités musulmanes du moyen âge, comme leurs contemporaines de la chrétienté. Les ulémas mālikites de Tunis, au XVe siècle, avaient à se plaindre, plutôt que de la tiédeur ou de l'indifférence de leurs ouailles, du zèle de fervents excessifs qui en venaient à nuire aux vraies obligations de la Loi par leurs façons outrées dans certains actes rituels[1]. Là même, à travers le pays, où les prescriptions de l'orthodoxie, juridiques ou cultuelles, étaient peu ou mal observées, le sentiment de l'appartenance à l'Islam était indubitablement très vif, profondément ancré, susceptible toujours d'alimenter des réactions et de provoquer des remous.

4. *Les docteurs du XVe siècle.* — Le milieu et la deuxième moitié du XVe siècle ont vu se prolonger ces écoles mālikites de Berbérie orientale qui venaient, dans les générations précédentes, de s'affirmer avec tant d'éclat. Des juristes y brillent encore ; et l'on notera la tendance, plus marquée que dans le passé, à la constitution de familles notables d'ulémas : dans chacune des principales cités intellectuelles se distinguent ainsi quelques lignées de fuqahā'. Pour s'en tenir aux plus marquants de ces épigones, il suffira de mentionner, pour Bougie, deux élèves kabyles de ʿAbdarraḥmān al-Waġlīsī, et leurs deux fils : ʿAlī al-Mangallātī et son fils Manṣūr, Abū l-Qāsim al-Mišaddālī et son fils Muḥammad[2]. A Tunis, le siècle est rempli par les deux grandes familles des Qalšānī, originaires de Béja, et des B. r-Raṣṣāʿ, venus de Tlemcen[3]. A Kairouan,

1. Burzulī, I, f° 50 a.
2. *Nail*, pp. 102, 206-7, 314, 347 ; et *ibid.*, p. 194, sur la querelle juridique qui a mis aux prises ce Muḥammad al-Mišaddālī avec son concitoyen le mufti ʿĪsā al-Handīsī, dit Ibn aš-Šāṭ.
3. Il convient de citer encore, en dehors d'eux, Aḥmad al-Yazlītanī, dit Ḥalūlū, d'abord cadi à Tripoli, puis professeur à Tunis ; *Nail*, p. 83.

les B. ‘Azzūm commencent à asseoir leur célébrité régionale, qui ira croissant un peu plus tard. Cette amorce de monopolisation du fiqh par une transmission dynastique s'accompagne, sans qu'on ose établir entre ces deux phénomènes une trop étroite connexion, d'une diminution incontestable dans la vigueur et l'originalité de la pensée juridique. Le mālikisme, ranimé, rajeuni par des hommes de valeur depuis la fin du XIII[e] siècle, allait de nouveau glisser vers l'« imitation servile » *(taqlīd)* des devanciers et se plaire dans un conservatisme figé, cependant que le ṣūfisme, par une offensive victorieuse, imprégnait de plus en plus la vie religieuse et certaines des formes sociales qui en sont dérivées.

II. *Le mouvement mystique*

1. *Les précurseurs : Sīdī Abū Madyan.* — Dans le même temps que la doctrine almohade avait cherché à s'établir, puis à se répandre dans l'Occident musulman, un autre enseigneemnt religieux s'était propagé en Afrique du Nord, moins bruyamment et par des voies toutes différentes, mais avec un succès plus durable, appelé à la longue à exercer une influence profonde sur les destinées morales de la Berbérie. Bien que les raisons de cette concomitance nous apparaissent assez mal[1], le fait lui-même s'impose à nous : c'est en pleine période almohade, dans la deuxième moitié du XII[e] siècle, que le ṣūfisme[2], venu d'Orient, s'implante définitivement en Afrique du Nord, au Maroc d'abord, un peu plus tard en Ifrīqiya.

L'Ifrīqiya a possédé le maître le plus illustre de ce grand mouvement mystique nord-africain : le *quṭb* Sīdī Abū Madyan Šu‘aib b. al-Husain (ou al-Ḥasan), « Sidi Bou Médine », installé à Bougie sous le règne de l'Almohade al-Manṣūr. C'était un Andalou, né près de Séville. Ses études s'étaient poursuivies au Maroc, où il avait reçu les leçons de mystiques rudes et peu cultivés tels qu'Abū

1. Voir ce qu'en ont dit G.-S. Colin, dans *Archives marocaines*, t. XXVI, 1926, p. 7, et A. Bel, dans *Annales I. E. O. Alger*, t. I, 1934-35, pp. 145 suiv. (art. reproduit dans sa *Religion musulmane en Berbérie*, I, 341 suiv.) : l'un et l'autre estiment que la cause déterminante du grand mouvement mystique populaire qui s'est manifesté au Maroc, au XII[e] siècle, fut « l'intense fermentation religieuse provoquée par les Almoravides, et ensuite par les Almohades ». Bel fait en outre remarquer la facilité avec laquelle les Berbères, de par leurs croyances ancestrales, devaient adopter les notions de « sainteté » et de « baraka ». Mais le sujet mériterait d'être repris avec plus de précision.

2. Il n'a point paru utile, dans la présente étude, de distinguer entre ṣūfisme et mysticisme musulman.

Ya'zā al-Hazmīrī, 'Alī b. Ḥirzihim et ad-Daqqāq ; puis il s'était rendu en Orient, et là il avait recueilli, plus près de leur source, les grandes traditions des Junaid, Qušairī, Ġazālī, et peut-être aussi rencontré, à La Mecque, le fameux ṣūfī 'Abdalqādir al-Jīlānī, mort en 561/1166. Après un long séjour à Bougie, consacré à une vie de piété exemplaire et à un enseignement hautement apprécié, il devait mourir en voyage, près de Tlemcen, en 594/1197-98, mandé par le soupçonneux calife de Marrakech, unitarien sévère, qu'inquiétait sa large réputation de chef d'école et de saint. Le village d'al-'Ubbād ou El-Eubbad, qui a conservé sa dépouille, honorée bientôt par les Almohades eux-mêmes, avait déjà des tombeaux vénérés ; mais il a bénéficié plus encore, à dater de là, des créations monumentales et de l'auréole de gloire que la tombe d'un pareil personnage appelait[1].

De cette biographie sommaire se dégage à première vue le trait le plus saillant peut-être de la formation intellectuelle d'Abū Madyan. La variété des régions de l'Islam où il a vécu et la diversité des maîtres dont il a été le disciple soulignent le caractère foncièrement composite de l'enseignement qu'il avait reçu. Cet homme, initié aux subtilités doctrinales des penseurs orientaux, comme aux raffinements intellectuels et sentimentaux des mystiques espagnols, tenait pourtant le meilleur de sa foi ardente de ses maîtres berbères, quasi-incultes, du Maroc. Ce sont eux, à la vérité, qui ont allumé en lui la flamme mystique, et qui lui ont ouvert « la voie ». Par eux il a compris que le rationalisme est vain en face de l'humble piété du cœur et de l'amour désintéressé de Dieu ; et par eux, plus encore, il a pénétré la nature de ces populations principalement berbères[2] qu'il est revenu instruire par son exemple et par sa parole (car il n'a guère écrit) : leur appétit d'une religion aux dogmes simples, aux formules brèves, prêchant la patience, l'humilité, le dévouement, le repentir, le renoncement aux choses de ce monde et la confiance en Dieu, — leur besoin de croire en un surnaturel tout à leur portée, — leur respect du saint ou *walī*, ami de Dieu, intercesseur utile, doué lui-même d'une puissante *baraka*.

1. Cf. principalement *'Unwān Dirāya*, pp. 5-13 ; *Uns Faqīr, passim* ; *Nail*, pp. 127-9 ; I. Maryam, *Bustān*, pp. 115-125 ; Bargès, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou Medien*, Paris, 1884 ; A. Bel, *Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqāq à Fès, Mélanges René Basset*, t. I, Paris, 1923, pp. 31-68. Voir aussi les références à des passages d'I. 'Arabī sur Abū Madyan, assemblées par Asín Palacios, *El místico murciano Abenarabi, autobiografía cronológica*, Madrid, 1925, p. 32, n. 2. Enfin, du même, dans *al-Andalus*, 1945, pp. 2-9.

2. Bougie, disait-il lui-même, facilite plus que d'autres villes « la recherche de ce qui est permis » : intéressant hommage à l'esprit de cette grande cité maritime où se coudoyaient Kabyles et Espagnols !

Voici quelques-unes des sentences attribuées par ses disciples à Abū Madyan : « Celui qui a acquis la connaissance [mystique] de Dieu tire profit de Lui dans la veille et dans le sommeil. Notre enseignement n'est profitable qu'à celui qui unit en lui ces quatre vertus : renoncement, science [religieuse], confiance [en Dieu], certitude [de la foi]. Prends la patience comme viatique, le contentement comme monture, la Vérité comme but. L'action qu'accompagne l'orgueil ne profite pas, *l'oisiveté qu'accompagne l'humilité ne nuit pas.* Qui sert les hommes vertueux s'élève par ce service même. Le fruit du ṣūfisme est de se livrer tout entier [à Dieu]. Qui renonce à calculer et choisir améliore sa vie. La générosité chevaleresque consiste à se donner pour suppléer aux défaillances d'autrui. La pauvreté est indice de l'Unité, signe de l'Unicité. Quiconque ne trouve point dans son cœur une voix qui le reprenne et le censure est perdu. L'affliction du pécheur vaut mieux que la joie pétulante du juste. C'est le désordre du peuple qui engendre les tyrans »[1].

Son grand mérite, sa grande réussite, c'est d'avoir réalisé, d'une manière accessible à ses auditeurs, l'heureuse synthèse des influences diverses qu'il avait subies. Avec lui, le ṣūfisme modéré, qu'un Ġazālī avait déjà intégré dans l'orthodoxie musulmane, cent ans plus tôt, à l'usage principalement d'une élite privilégiée, s'adapte en outre à la mentalité du croyant nord-africain, homme du peuple ou lettré. Le caractère « moyen » de ce mysticisme, à mi-chemin entre la froide dévotion et une exaltation excessive, entre la piété ignare et une dialectique desséchante, l'avait vite rendu séduisant. D'où son succès rapide, et comme sans effort. Abū Madyan a, presque sans résistance, donné d'emblée le ton à la mystique nord-africaine de bon aloi. Il a élevé le niveau du mysticisme un peu barbare et primitif des premiers « cheikhs » marocains en l'étoffant de considérations théoriques et même d'éléments de fiqh ; il a popularisé le ṣūfisme doctrinaire de la tradition hispano-orientale en le ramenant à quelques idées claires, aisément énoncées. Que l'on puisse taxer de médiocrité ce syncrétisme ou, si l'on veut, cet éclectisme un peu simpliste, ce n'est point ici notre affaire. Le principal pour nous est de reconnaître que jamais le ṣūfisme nord-africain ne s'est haussé à un plan intellectuellement ou moralement supérieur à celui-là, et que toute la Berbérie mystique a longtemps vu en Sīdī Abū Madyan le maître incomparable auquel il fallait autant que possible se rattacher.

1. *'Unwān Dirāya* et I. Maryam, *loc. cit.*

Il était naturel qu'un personnage aussi remarquable fît sentir tout d'abord son influence dans la ville même où il exerçait. Parmi les Bougiotes, les ulémas les plus notables eux-mêmes ne sont pas restés, semble-t-il, en dehors de sa sphère d'action : par exemple, 'Abdalḥaqq b. 'Abdarraḥmān al-Išbīlī, de Séville, mort en 582/1186, très connu de son temps comme professeur et auteur d'ouvrages sur le hadith ; ou, mieux encore, Ḥasan b. 'Alī al-Masīlī, de Msila, qui, joignant au mérite de l'érudition celui de l'abstinence, était versé dans les sciences exotériques et ésotériques *(aẓ-ẓāhir wa-l-bāṭin)*, et s'était acquis le surnom de « petit Abū Ḥāmid » pour avoir écrit un livre que l'on comparaît à l'*Iḥyā'* d'al-Ġazālī[1]. Mais le ṣūfisme proprement dit s'est trouvé surtout représenté, à Bougie, à côté d'Abū Madyan et après sa disparition, par un cheikh kabyle, né chez les Ait Aissi, Abū Zakariyā' Yaḥyā al-Ḥasanī (ou al-Ḥasnāwī) az-Zawāwī. Celui-ci, versé dans les diverses sciences religieuses et instruit en Orient des doctrines mystiques, était le type accompli de l'ascète, fervent du jeûne, détaché des contingences de ce bas-monde, absorbé par la pensée de l'au-delà. On parlait de sa baraka et de ses innombrables manifestations de sainteté *(karāmāt)*. Il demeurait déjà dans une « zaouia » *(zāwiya)*, genre d'établissement appelé à connaître une fortune sur laquelle il nous faudra revenir. Cela ne l'empêchait point de fréquenter les lieux officiels du culte et d'y professer : il enseignait à la Grande-Mosquée le hadith, les uṣūl et le fiqh, et c'est au cours d'une de ces leçons qu'il fut pris du malaise dont il mourut presque subitement, en ramaḍān 611/janvier 1215[2]. Sa tombe devint pour ses concitoyens, privés de celle d'Abū Madyan, l'objet de la plus grande vénération, à peu près à la même époque, où, plus à l'est, les Bônois se mettaient à révérer les restes du santon et traditioniste Abū Marwān 'Abdalmalik b.'Abdallah al-Yaḥṣubī, décédé depuis peu et inhumé dans leur Grande-Mosquée[3].

Par ailleurs, le territoire de l'actuelle Tunisie ne marquait aucun retard sur le Constantinois dans ce mouvement ṣūfī de la fin du XIIe siècle et du XIIIe siècle commençant. Ce vieux pays d'Islam,

1. '*Unwān Dirāya*, pp. 13-23 ; *Uns Faqīr*, p. 95. Sur le premier, autres références dans Brockelmann, *GAL*, 1943, I, 458.

2. '*Unwān Dirāya*, pp. 75-9 ; *Uns Faqīr*, p. 93, et ci-dessus, t. I, p. 381. Le grand mystique espagnol I. 'Arabī a fait un séjour auprès de lui et lui a consacré une notice élogieuse ; cf. Asin Palacios, *Vidas de santones andaluces*, Madrid-Grenade, 1933, p. 173 ; un autre mystique bougiote, originaire de Cordoue, élève d'Abū Madyan, est cité, *ibid.*, p. 170.

3. '*Unwān Dirāya*, p. 10 ; *Fārisiyya*, p. 18 ; *Uns Faqīr*, p. 125 ; *Manāqib Sīdī Bū Sa'īd*, p. 52 ; *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 398.

dont le littoral voyait encore se dresser quelques-uns des anciens *ribāṭ*, forteresses-couvents, foyers d'abnégation pieuse et d'enthousiasme militant, ne pouvait demeurer indifférent à la propagande mystique qui jetait alors son large filet sur toute la Berbérie. Il apparaîtra même que la côte orientale, terre par excellence des ribāṭs, a joué dans cette nouvelle forme de la ferveur religieuse un rôle des plus actifs.

Dans le Djérid, aux alentours de l'an 1200, vivait le « saint » Sīdī Abū 'Alī an-Nafṭī, dont le mausolée-zaouia, qui se dresse au milieu des palmeraies de Nefta, est devenu le centre de l'importante confrérie des Bū 'Aliyya. C'est lui, vraisemblablement, qui a achevé de chasser le ḫārijisme de cette oasis[1]. Ses *Manāqib*[2] le montrent — mais ce témoignage n'est-il pas suspect ? — adressant ses salutations à son confrère Sīdī Abū Madyan, tandis qu'on nous le donne ailleurs, d'une façon pour nous plus certaine, lié d'une étroite amitié avec son contemporain réputé, le quṭb Sīdī Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ṯābit ad-Dahmānī[3].

Ce Dahmānī était d'origine arabe, comme son nom l'indique, et, dans sa jeunesse, un ardent cavalier bédouin. Sa famille nomadisait dans la steppe de Kairouan, et c'est au cours d'une chevauchée dans le Sahel, que sous l'influence d'une rencontre avec un santon local, il fut soudain saisi de dégoût pour son propre genre d'existence, se « convertit » et se consacra aux sciences religieuses et à la vie de l'esprit. Formé d'abord à l'étude du fiqh et du hadith, il ne tarda point à être attiré par le ṣūfisme, et il devint disciple d'Abū Madyan, auprès duquel il s'était rendu, à Bougie ; puis il suivit les cours de cheikhs orientaux, à l'occasion du Pèlerinage qu'il effectua en 595/1199. A son retour, il était classé au nombre des mystiques d'élite. Abū Madyan aurait annoncé à l'avance sa qualité de quṭb, le grade le plus élevé de la hiérarchie ṣūfie. Faisant à son tour école, il s'entoura d'adeptes, recrutés en grande partie parmi ses congénères arabes. Il enseigna à Mahdia, au ribāṭ de Chekanès, enfin à Kairouan, où il mourut septuagénaire et fut inhumé en muḥarram 621/février 1224[4].

La même année, en rajab/août, décédait à Tunis un autre ami

1. Voir ci-dessus, t. I, p. 332 (lire « extinction » au lieu d'« extension »).

2. Dans *Recueil de Manāqib tunisiens*, ms. de la collection Abdulwahab.

3. Ils passèrent plusieurs mois ensemble en 599/1203. Au décès d'Abū 'Alī, le bruit courut qu'il avait été empoisonné sur l'ordre d'I. Naḫīl, ministre du gouverneur ḥafṣide 'Abdalwāḥid (1207-21) ; *Ma'ālim*, III, 271-3. Vraie ou fausse, cette rumeur est la preuve d'une hostilité, soit gouvernementale, soit personnelle qu'il faut enregistrer.

4. *Manāqib Dahmānī, passim; Ma'ālim*, III, 263-285. Les Dahmān étaient une fraction des Riyāḥides B. 'Alī ; cf. *Berbères*, II, 35-40, III, 158.

et confrère en sainteté d'ad-Dahmānī, élève comme lui d'Abū Madyan : 'Abdal'azīz b. Abī Bakr al-Qurašī al-Mahdawī, enterré au « cimetière des cheikhs », à La Marsa, sur la route de Gamart. Ce mystique, venu de Mahdia après une pieuse retraite à Monastir, était connu pour son abstinence : l'imam de la mosquée de sa ville natale avait prévenu, paraît-il, qu'il refuserait, le cas échéant, de faire la prière sur son cadavre, estimant que son ascèse excessive équivalait à un suicide conscient. Ce fut l'imam qui mourut avant le walī.

'Abdal'azīz al-Mahdawī aura toujours sa place dans l'histoire de la mystique musulmane comme hôte tunisois du célèbre Murcien Ibn al-'Arabī et destinataire de sa *Risālat al-Quds* (en 600/1203)[1]. Mais la région tunisoise a mieux gardé le souvenir d'un autre ṣūfī, son contemporain : Abū Sa'īd Ḫalaf b. Yaḥyā at-Tamīmī al-Bājī qui, mort âgé en ša'bān 628/juin 1231, fut enterré entre Carthage et La Marsa, sur la colline qui a pris son nom (Sidi Bou Saïd). Durant plus de vingt ans, ce personnage, originaire de Béja, avait propagé l'enseignement mystique auprès des habitants de Tunis et de la banlieue, repoussant toutes les avances et toutes les offres que lui fit, pendant son gouvernement (1222-23), le sayyid almohade Abū l-'Alā', favorable aux doctrines ṣūfies[2].

2. *Sīdī Abū l-Ḥasan ; ses contemporains et successeurs (XIIIe siècle).* — Ainsi, à l'heure où les Ḥafṣides devenaient définitivement les maîtres de la Berbérie orientale, le mouvement mystique y comptait déjà, en des points divers du territoire, un certain nombre de noms marquants. Mais il allait, dans le cours du XIIIe siècle, gagner une ampleur plus grande encore, en pénétrant dans des couches sociales plus larges et plus variées. Dans ce domaine, la capitale du nouvel État indépendant prit vite la tête, principalement sous l'influence d'un personnage de premier plan : Sīdī Abū l-Ḥasan 'Alī aš-Šāḏilī (on dit couramment aussi Šāḏulī), ou « Sidi Belhassen ».

Abū l-Ḥasan venait du Maroc, où il était né, vers 593/1197, chez les Ġumāra. Il avait eu pour maître le grand saint des Djebala, Mouley 'Abdassalām b. Mašīš[3], mort vers 624/1227, frère de

1. *Uns Faqir*, p. 126 ; *Ma'ālim*, III, 282 ; *Daulatain*, p. 41/74 ; Asín Palacios, *El místico murciano Abenarabi*, pp. 34, 50-1 ; du même, *Vidas de santones andaluces*, pp. 10, 17.

2. *Manāqib Sīdī Bū Sa'īd*, *passim* (le personnage, né en 551/1156, aurait accompli le Pèlerinage en 603/1207, et séjourné trois ans à La Mecque et en Syrie avant de rentrer en Ifrīqiya) ; *Daulatain*, p. 19/34.

3. Sur lui voir Xicluna, dans *Archives marocaines*, t. III, 1905, pp. 119-133, et A. Fischer, dans *ZDMG*, 1917, pp. 209-222, avec une bibliographie détaillée. Récemment Asín Palacios, dans *al-Andalus*, 1945, pp. 9-11.

l'ancêtre des chérifs d'Ouezzan. Lui-même se disait chérif ḥasanī. Il devait son ethnique à un village de la région de Tunis, Šāḏila, aujourd'hui disparu ; car c'est là qu'il avait commencé à manifester son ṣūfisme en Ifrīqiya, sans doute peu de temps avant l'arrivée au pouvoir d'Abū Zakariyā' Ier. Après une retraite pieuse au Dj. Zaghouan, qui était alors un lieu de refuge ordinaire pour les ascètes et les dévots, il s'installa en plein cœur de Tunis, attirant et retenant des fidèles auprès de lui. Il avait reçu un accueil favorable de Sīdī Abū Sa'īd al-Bājī, qui était sur la fin de sa vie ; et il se peut que, sous Abū Zakariyā', des personnalités de la cour se soient intéressées à lui et lui aient témoigné quelque respect ; elles l'auraient protégé, à en croire ses *Manāqib*, contre l'hostilité acharnée d'un des ulémas officiels ,qui le dénonçait à l'émir comme un agitateur 'alide dangereux. Quoi qu'il en fût, Abū l-Ḥasan se vit contraint de s'éloigner. Il se rendit en Égypte et, au-delà, au Pèlerinage. Un peu plus tard, il aurait fait un deuxième séjour à Tunis, y demeurant dans la Médina, en deçà de Bab al-Jadīd, avant de repartir définitivement pour l'Orient, où il devait mourir en 656/1258[1].

D'Ifrīqiya, il emmena en Égypte quelques disciples, qui à leur tour firent école dans ce pays ; le principal d'entre eux était l'Espagnol Abū l-'Abbās Aḥmad al-Anṣārī al-Mursī qui, à la suite d'un naufrage non loin de Bône, avait été recueilli à Tunis, jeune encore, par le cheikh[2]. Cependant, quand Abū l-Ḥasan quitta cette dernière ville pour n'y plus revenir, il y laissa la plupart de ses adeptes, qui étaient nombreux. Il avait provoqué sur place une véritable floraison de ṣūfīs. Comment s'explique un aussi remarquable succès ?

D'autres mystiques venus du dehors, et non des moindres, soit dans la génération précédente, soit peu de temps après notre personnage, sont aussi passés par l'Ifrīqiya, mais sans y laisser de trace sensible. Ibn al-'Arabī, en 590/1193 et 598/1201, n'y rencontra que quelques amitiés[3]. Au milieu du XIIIe siècle, Ibn Sab'īn,

1. Haneberg, *Ali Abulhasan Schadeli*, *ZDMG*, 1853, pp. 13-27 ; *Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan*, pp. 4-13, 24, 146 et *passim* ; *Manāqib Sīdī Bu Sa'īd*, pp. 55-6 ; Asin Palacios, dans *al-Andalus*, 1945, pp. 12-22. Les hauts personnages cités comme lui ayant été favorables sont Abū 'Abdallah al-Liḥyānī, frère de l'émir, et le « chambellan » I. Abī l-Ḥusain ; son principal ennemi aurait été le « grand-cadi d'alors » Abū l-Qāsim b. al-Barrā' ; mais celui-ci ne semble avoir été grand-cadi que bien plus tard ; au reste, une scène de comparution d'Abū l-Ḥasan, en sa présence, devant l'émir Abū Zakariyā' mérite la plus grande suspicion.

2. *Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan*, pp. 146-7.

3. Asin Palacios, *El mistico murciano Abenarabi*, pp. 33-4, 37, 49-51. Au cours de son premier voyage, il visita à La Marsa l'ascète Sīdī Jarrāḥ b. Ḫamīs (cité aussi dans

originaire comme lui de Murcie, se heurtait à l'animosité des ulémas de Tunis, et il devait continuer sa route vers le Levant sans avoir encore pu diffuser sa doctrine ; son principal disciple, Abū l-Ḥasan 'Alī aš-Šuštarī, ne fit lui aussi en Berbérie orientale qu'un séjour assez bref, somme toute peu fructueux[1]. En face de l'insuccès de ces Espagnols, la réussite du Marocain est symptomatique.

Les complexités de l'intellectualité ibérique, résultat de plusieurs siècles de haute culture, n'étaient pas ce qui convenait aux Ifrīqiyens. Ces gens n'étaient point, dans l'ensemble, des spéculatifs ; et lorsqu'il leur arriva de se distinguer dans l'exercice de leur faculté raisonnante, en droit par exemple, ce fut bien plus par la discussion de cas d'espèce et par l'intelligence du concret que par la considération de principes abstraits et par des théories hardies de synthèse. Leur ṣūfisme même eut donc de la peine à se maintenir au niveau moyen qu'avait établi Sīdī Abū Madyan par une sorte de compromis, et ils étaient disposés de par leur nature à accueillir une forme moins élevée de mysticisme, celle que le Maroc avait fait naître presque spontanément, et qu'il déversa pendant plusieurs siècles sur le restant de la Berbérie.

Sīdī Abū l-Ḥasan, précisons-le, n'était pas dépourvu de culture ; mais sa doctrine n'avait rien de bien original, ni de profond ; sa dialectique est sommaire, et son expérience religieuse n'est pas, à beaucoup près, d'une richesse comparable à celle d'un Ibn al-'Arabī. Par contre, ses préceptes moraux et les prières qu'il a composées — la plus célèbre, qui a vu le jour en Orient, est la « litanie de la mer » *(ḥizb al-baḥr)*[2] — ont un accent de ferveur et de confiance mystique en Dieu bien fait pour toucher les âmes pieuses. Mais il a été, surtout, l'un des premiers, et le plus remarquable, de ces propagandistes marocains qui ont contribué à donner au ṣūfisme de Berbérie l'aspect « maraboutique », dont il a peine à se défaire encore aujourd'hui.

Daulalain, p. 41/74-5 : on finissait par dire Marsā Sīdī Jarrāḥ, au lieu de la vieille dénomination Marsā I. 'Abdūn ; n'est-il pas le même que ce tunisien 'Abdallah b. Ḫamīs, qu'I. 'Arabī est allé visiter pieds nus ? Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces*, p. 179) ; à Tunis, où il affirme lui-même avoir joui d'une grande influence auprès du gouverneur, il étudia un ouvrage du fameux mystique et rebelle espagnol I. Qasī sous la direction du fils de l'auteur. N'est-ce pas à son retour, qui eut lieu par Tlemcen (plutôt qu'à une date antérieure, comme le suppose Asín), qu'il a dû visiter Abū Madyan à Bougie ? Au cours du deuxième voyage, du Maroc par Bougie vers l'Orient, il s'arrêta pendant près de neuf mois à Tunis ; il commença à y rédiger, chez 'Abdal-'azīz al-Mahdawī, son *Inšā' ad-Dawā'ir*, qui est un traité de cosmogonie.

1. *'Unwān Dirāya*, pp. 139-143 ; *Berbères*, II, 344-5 ; et ci-dessus, t. I, p. 46. Cependant, vers 1300, un Bougiote d'origine espagnole, Abū Zakariyā' ar-Rundī, devenait, par la lecture, disciple d'I. Sab'īn ; *Berbères*, III, 20.

2. I. Baṭṭūṭa, I, 40-44 (texte et traduction).

Cette tendance, telle qu'elle s'affirme en Ifrîqiya dès le XIIIe siècle, offre d'abord deux traits fondamentaux : la personnalité supra-normale du cheikh et le goût du merveilleux. Le mystique qui s'élève suffisamment au-dessus du commun des mortels devient, aux yeux de ses adeptes, un « ami de Dieu », un *walī*, un saint. La puissance spirituelle dont il dispose désormais, sa mystérieuse *baraka*, en fait un être d'exception, tout à la fois à craindre et à rechercher. Et ce ne sont pas sa science ni sa dévotion orthodoxe qui lui ont valu cet état privilégié ; ce ne sont même point, souvent, ses bonnes œuvres ni sa connaissance de l'idéologie ṣūfie, mais l'application de sa volonté à s'unir à Dieu par des exercices particuliers de piété, tels que les prières nocturnes, et avant tout son ascèse, son détachement des choses matérielles, le jeûne et le dénûment. En général intervient aussi l'investiture d'un maître, qui a été lui-même investi jadis ; et ainsi le bénéficiaire est-il relié, par une chaîne fictive ou vraie, aux plus grands noms de la mystique musulmane d'Orient, et, par eux, à 'Alī et à Muḥammad. Pour l'époque à laquelle il vit, ses confrères et le grand public s'efforceront de lui assigner un rang précis, aussi élevé que possible, dans le monde hiérarchisé des ṣūfīs.

Le saint, d'ordinaire, est très peu et très mal vêtu : sa robe rapiécée *(muraqqa'a)*, qui renchérit sur le froc *(ḫirqa)* classique des ṣūfīs[1], le signale dès l'abord à l'attention publique. Le minimum de nourriture nécessaire pour le sustenter est fourni par quelques offrandes de particuliers ou par des dons miraculeux de Dieu appelés, les uns et les autres, *futūḥ*. Il se peut qu'il ait reçu une instruction religieuse traditionnelle, que ce « gnostique » *('ārif)* soit aussi un « savant » *('ālim)* ; mais ce n'est pas ce qui importe : un ignorant fait aussi bien l'affaire, ou un extravagant que l'homme moyen taxe de folie. L'essentiel est que les vertus *(manāqib)* du personnage et son pouvoir surnaturel se manifestent par des charismes ou miracles *(karāmāt, ḫawāriq)* abondants[2]. Énumérer dans le détail les types de ces miracles nous entraînerait loin, et d'ailleurs nous ferait seulement retrouver les thèmes habituels de l'hagiologie universelle ; mais on peut dire, en quelques mots, que le saint fait figure, le plus fréquemment, de voyant, de thaumaturge, ou de puissant intercesseur auprès d'Allah. Le saint est favorisé de visions, à l'état de veille ou de sommeil ; il lit la pensée

1. Sur l'opposition ancienne entre *muraqqa'a* et *ḫirqa*, voir L. Massignon, *La passion d'al-Ḥallāj*, Paris, 1921, pp. 49-51.
2. La doctrine les distingue des miracles proprement dits, ou *mu'jizāt*, réservés aux prophètes.

d'autrui, même des absents ; il sait ce qui se passe au loin et ce que sera l'avenir ; il interprète les songes ; il apparaît lui-même et porte secours à distance ; il opère magiquement des transports d'objets ; il guérit des malades par ses prières ou ses attouchements ; il provoque, par son intervention auprès de Dieu ou par sa simple baraka, la réussite de ses fidèles et la ruine de ses ennemis. Ainsi se trouve compter le plus, non point la valeur intellectuelle ou morale du personnage, affirmée par son impartialité et son désintéressement, mais l'efficacité pratique de sa sainteté, soumise à la pierre de touche de la thaumaturgie et du miracle concret.

Parvenu à ce degré dans la voie mystique, le saint vit rarement mêlé aux autres hommes, de la même vie profane, vaine et agitée. S'il ne parcourt pas la campagne ou les rues d'une ville pour édifier le public par ses paroles sybillines ou par son aspect, il se retire dans une cellule *(ḫalwa)* ou encore, d'après un usage qui se répandra, lorsque le nombre de ses fidèles le lui impose ou le lui permet, il s'installe dans une demeure qu'administre, au point de vue matériel, un parent, un ami ou un serviteur, demeure où il instruira ses disciples, où ses admirateurs viendront le visiter, où il logera certains de ses élèves et des hôtes de passage, où souvent il aura son propre tombeau : telle est la « zaouia » *(zāwiya)*. Mais, si la zaouia supplante le ribāṭ d'autrefois, son principal occupant, demeuré aux yeux de la foule le champion idéal de la foi militante, a conservé, par une évolution sémantique chargée de sens, le vieux titre de *murābiṭ*, dont nous avons fait « marabout ».

L'entourage immédiat du saint, du marabout, est composé des disciples qui s'attachent à lui, de ses « pauvres » *(faqīr*, pl. *fuqarā')*, comme ils aiment à se nommer. Tous ont été touchés un jour par une sorte de grâce qui les a fait renoncer au monde pour se vouer à l'amour d'Allah : les textes insistent volontiers sur les circonstances, souvent merveilleuses, de cette brusque conversion, de cette adoption soudaine d'une conduite nouvelle conforme à la volonté de Dieu, bref de cette transformation psychologique qu'ils désignent par le terme classique de *tauba*. L'élève novice, qui vient recueillir les leçons du maître et se placer avec confiance sous son étroite direction spirituelle[1], est l'« aspirant » *(murīd)*, tandis que les mystiques déjà formés qui se réunissent autour du cheikh constituent le groupe des « frères » *(iḫwān)*. La cérémonie de la « promesse » ou « pacte d'initiation » *('ahd)* consacre en quelque

1. Un exemple d'obéissance absolue au cheikh, « perinde ac cadaver », dans *Ma'ālim*, IV, 67.

sorte la maturité mystique du disciple, reconnue par le maître à la suite de longues séances en commun[1] La « séance » *(mī'ād)*, publique ou privée, en assemblée nombreuse ou restreinte, est l'occasion parfois de quelque enseignement théorique, mais elle consiste plus habituellement en exercices spirituels qui tendent à se muer en rites fixes : lecture de textes religieux, auditions et exécutions musicales qui provoquent des phénomènes d'extase, de transe ou de lévitation, et, de plus en plus à travers les siècles, récitation, chapelet en main, de litanies et d'oraisons *(ḏikr, wird)* propres à tel ou tel cheikh et à son école. La confrérie religieuse, telle qu'elle fleurira en Afrique du Nord à partir des xve et xvie siècles, n'existe sans doute pas encore, avec sa vaste organisation et ses ramifications multiples ; mais ses éléments essentiels sont déjà là : elle est en virtuelle formation.

En dehors du noyau des adeptes au sens étroit du mot, tout un peuple d'admirateurs et de sympathisants gravite autour du saint, entretient avec lui des rapports déférents, plus ou moins espacés. On recourt à lui dans la maladie, dans l'adversité, sous la menace d'un malheur, à l'occasion d'un différend ; on le consulte sur toute affaire grave ; on l'invoque de près ou de loin. Quand il est mort[2], on vient prier sur son tombeau, de préférence à des dates fixes ; on fait encore appel à son intervention dans les choses humaines. Et, de la sorte, le ṣūfisme aide à répandre le culte des saints, où va se complaire jusqu'à nos jours le vieux tréfonds idolâtrique de l'âme berbère.

Assurément, le mysticisme ifrīqiyen du plein xiiie siècle n'a pas toujours pris la figure exacte de ce maraboutisme dont on vient d'esquisser sommairement les principaux traits. Il ne faudrait pas non plus imputer au seul Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī certains des aspects

1. Pour le xive siècle constantinois, une scène de *'ahd* nous est décrite avec assez de précision, d'après ses propres souvenirs, par I. Qunfuḏ, *Uns Faqīr*, p. 140. La main du disciple dans la sienne, le cheikh lui dit : « Je conclus avec toi ce pacte par lequel tu promets de revenir à Dieu Très-Haut, d'exécuter avec soin les ordres que Dieu t'a donnés, de respecter les défenses qu'Il t'a faites, de t'attacher à Le craindre, de t'acquitter de toutes tes obligations envers Dieu Très-Haut et Ses créatures, de t'appliquer à ce qui peut t'amender, avec l'aide de Dieu Très-Haut, dans les choses manifestes et cachées. C'est un pacte identique qu'a conclu mon maître avec moi, comme son propre maître en avait conclu un avec lui. Moi, je t'ai donné de bons conseils. C'est à Dieu que tu devras des comptes, si tu n'observes pas ce pacte par lequel tu t'es engagé et que tu as même sollicité. C'est à Lui — Louanges à Lui ! — qu'il faut demander de t'accorder la grâce d'état, par la baraka du Prophète — que Dieu le bénisse et lui accorde le salut ! » Cette forme d'initiation contractuelle au geste archaïque, dans laquelle le maître est une sorte de représentant d'Allah et prend seul la parole, est à relever.

2. Sur la portée de la *baraka* d'un défunt, *'Unwān Dirāya*, pp. 20, 29 (quarante coudées en tout sens).

de la vie mystique qui l'emportèrent sur les autres de plus en plus : presque tous ces éléments existaient déjà avant lui ; mais il faut constater qu'à partir de lui et de son école, l'accent a été mis de préférence, chez un grand nombre d'entre les ṣūfīs d'Ifrīqiya, sur les manifestations extérieures, les miracles, les séances d'excitation physique[1] et d'exaltation collective, la personnalité quasi-surhumaine du maître révéré. En atteignant les couches populaires, en recrutant des adhérents dans les classes sociales les plus variées, le ṣūfisme, au lieu d'élever leur niveau intellectuel, a trop souvent abaissé le sien. Ainsi se trouva compromise, par ceux mêmes parfois qui se réclamaient de son nom, l'œuvre de Sīdī Abū Madyan, qui s'était attaché à concilier les exigences du grand public nord-africain avec une plus haute spiritualité.

Sous les règnes d'Abū Zakariyā' Ier et d'al-Mustanṣir, la contrée tunisoise compte quelques élèves et successeurs des mystiques contemporains d'Abū Madyan : par exemple, un ancien disciple de 'Abdal'azīz al-Mahdawī, chargé jadis par celui-ci de pourvoir aux besoins matériels de leurs compagnons, 'Abdallah b. 'Alī al-Hawwārī, originaire de Nabeul, connu sous le nom de « notre père 'Abdallah », mort en 659/1261[2] ; — et deux anciens disciples de Sīdī Abū Sa'īd : l'imam de sa mosquée, Ya'qūb al-Muḥammadī, inhumé à La Malga[3], et 'Iyāḍ b. Maḫlūf az-Zayyāt at-Tamīmī, mort en 650/1252, enterré à Tunis, près de Bāb al-Jadīd[4].

Mais c'est bientôt l'école d'aš-Šāḏilī qui s'affirme comme la plus nombreuse de beaucoup, tant les adeptes ont afflué auprès de lui, tandis que jusque-là quelques individus seulement gravitaient autour de chaque maître-ṣūfī d'Ifrīqiya. Les disciples du Marocain sont de toute provenance territoriale, Marocains eux-mêmes, Andalous ou Ifrīqiyens, d'ascendance arabe ou berbère, quelquefois chérifs, quelquefois Almohades Hintāta, contribules du souverain. On signale parmi eux un secrétaire du grand-cadi, qui doit avoir été nègre ou mulâtre d'après son nom, Ibn Sūdān, et un fonctionnaire du makhzen[5]. La ville de Tunis, qui s'agrandit et s'embellit par la volonté des premiers Ḥafṣides, en est comme envahie en

1. C'est Abū l-Ḥasan ou l'un des membres de son école qui aurait imaginé le premier l'emploi comme excitant, pour les séances religieuses, de grains de café, d'où le nom de *šāḏiliyya* donné pendant un certain temps à ce produit. Je n'ai rien trouvé dans nos textes, à ce sujet, pour l'Occident musulman médiéval.

2. *Uns Faqīr*, p. 126 ; *Fārisiyya*, p. 329 ; *Daulatain*, pp. 28/51 et 41/74. Il a été inhumé à La Marsa, dans le même cimetière que son maître.

3. *Manāqib Sīdī Bū Sa'īd*, pp. 58 et 70.

4. *Ibid.*, p. 64 ; *Daulatain*, p. 26/46 ; et ses propres *Manāqib* dans le recueil de la collection Abdulwahab.

5. *Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan*, p. 24.

certains quartiers : notamment au nouveau faubourg de la hauteur du sud-ouest qui domine d'un côté la cité, de l'autre le Sidjoumi. Une fois morts, ces anciens « compagnons » *(aṣḥāb)* de Sīdī Abū l-Hasan peupleront les cimetières de cette zone ou bien, vers le sud-est, le Djellaz, alors que les cheikhs de la génération précédente étaient inhumés plutôt dans la banlieue, à Carthage ou à La Marsa.

On peut aisément dresser la liste d'une cinquantaine de ces compagnons[1]. Qu'il nous suffise d'en citer quelques-uns : le « serviteur » d'aš-Šāḏilī, Māḍī b. Sulṭān al-Masrūqī[2], — le *quṭb* 'Alī al-Qurjānī, célèbre par ses miracles et qui a donné son nom à un cimetière de Tunis, — Muḥammad aš-Šarīf, mort en 666/1268, dont le mausolée subsiste au nord de la mosquée al-Hawā', — 'Alī al-Ḥaṭṭāb, le plus ancien compagnon du cheikh à Tunis, mort en 671/1273, enterré dans la plaine de la Mornaghia, à quelque dix-huit kilomètres de la capitale, et sur le tombeau duquel a été édifiée, au siècle dernier, une zaouia[3], — Ḥasan as-Sījūmī, inhumé au bord de la sebkha du même nom[4].

Cependant, une mention spéciale doit être faite du disciple tunisien le plus remarquable de Sīdī Abū l-Ḥasan, une femme, la fameuse Sayyida 'Ā'iša al-Mannūbiyya, ou Lālla Mannūbiyya. Elle était du village de La Manouba, à six kilomètres à l'ouest de Tunis, où, dès l'âge de douze ans, à la suite de visions, sa vocation se manifesta. Adulte, imprégnée de l'enseignement d'Abū l-Ḥasan, elle vécut à Tunis, sauf quelques retraites à Zaghouan. Elle allait, vêtue misérablement, à travers les rues, de préférence dans les nouveaux quartiers ḥafṣides, affectant l'allure excentrique d'une démente *(mahbūla)*; mais on lui attribuait des miracles, et le peuple la respectait. Des ulémas ayant réclamé l'arrestation de cette femme dont l'extravagance et la libre conduite au milieu des hommes faisaient, pour d'aucuns, scandale, le souverain lui-même se serait opposé à ce qu'on portât la main sur un personnage aussi populaire, et dont la vengeance eût été redoutable. Certains fonc-

1. Quarante-cinq sont énumérés, au titre des « quarante compagnons » du cheikh à Tunis, dans le recueil de *Manāqib* de la collection Abdulwahab ; et l'on peut, à l'aide d'autres sources, en ajouter encore quelques-uns.

2. C'est-à-dire d'al-Masrūqīn, village de la région de Kairouan, non loin duquel, par une coïncidence qui n'est peut-être pas fortuite, on plaçait le lieu de naissance de Sīdī Abū Yūsuf ad-Dahmānī.

3. Cette zaouia, associée à un « puits de la guérison », est le but d'un double pèlerinage annuel, au printemps et à l'automne. Au XIX[e] siècle, elle avait la garde d'un étendard sacré *(sanjaq šarīf)*.

4. Il semble que la sebkha (au moyen âge *Sabaḫat Sījūm*) a prêté son nom au personnage (as-Sījūmī), puis le lui a en quelque sorte repris *(Sabaḫat as-Sījūmī)*.

tionnaires du culte officiel ne craignaient pas de rendre hommage à ses mérites et à sa vertu. Elle mourut en rajab 665/avril 1267, et fut inhumée au point le plus élevé de la hauteur qui domine Tunis au sud-ouest, au lieu qui prit dès lors le nom de « La Manoubiya » *(al-Mannūbiyya)*. Sa tombe est toujours visitée, aux jours qu'elle avait indiqués elle-même de son vivant, le lundi et le vendredi, particulièrement par les femmes atteintes de stérilité[1].

L'opposition que beaucoup d'ulémas avaient tenté de dresser contre le ṣūfisme, du moins dans ses manifestations les plus audacieuses et les plus voyantes, n'avait rien pu en définitive contre lui. Il s'étalera désormais sans risques ; et l'on assistera même à Tunis, dans le dernier quart du XIIIe siècle, au spectacle d'un cheikh réputé de zaouia, Abū Muḥammad 'Abdallah al-Marjānī (vulg. Murjānī), entretenant d'étroites relations avec la famille régnante et les juristes les plus haut placés : c'est chez lui qu'est né, après l'exécution d'al-Wāṯiq en 678/1279, le fils de celui-ci, le futur sultan Abū 'Aṣīda, dont il assura l'éducation ; c'est lui qui, consulté par Abū Ḥafṣ Ier en 694/1295, fit promettre le trône à son pupille. Il est cité comme un maître direct, parfois comme un informateur, par le très sévère mālikite Ibn al-Ḥājj, originaire de Fès, établi en Égypte. Quand il mourut, en 699/1300, son ami intime le grand-cadi Abū Yaḥyā al-Ġūrī, déjà malade, fut si chagriné, dit-on, de cette perte qu'il ne tarda pas à succomber à son tour[2].

3. *Écoles et mouvements maraboutiques (XIIIe siècle, début du XIVe)*. — Le mouvement mystique, qui s'affirmait avec tant de force dans la capitale, progressait aussi dans le reste de l'Ifrīqiya, et d'abord dans les centres mêmes où nous l'avons déjà rencontré : Bougie, Kairouan, le Sahel, le Djérid.

A Bougie, où subsistait la tradition directe de Sīdī Abū Madyan, il paraît avoir conservé longtemps une forme extérieure modérée et de solides bases intellectuelles. Plusieurs des ṣūfīs que mentionne pour cette époque le *'Unwān ad-Dirāya*, étaient très versés dans le fiqh[3], voire notaires et professeurs ; quelques-uns se distinguèrent comme poètes mystiques. Le goût des miracles ne les tenait point outre mesure, à l'exception peut-être du groupe qui s'était constitué autour d'un Hispano-Marocain de passage,

1. *Manāqib Lalla Mannūbiyya, passim ;* Sonneck, dans *Journal Asiatique*, mai 1899, p. 485-494.
2. Voir ci-dessus, t. I, p. 110, ainsi que *Daulatain*, p. 42-3/76-7, Ḏahabī, *Taḏkirat al-Ḥuffāẓ*, Haiderabad, 1334 h., t. IV, p. 270, et *Madḫal, passim*.
3. Cf. par exemple *'Unwān Dirāya*, pp. 109-111, 118, 132, 134.

'Alī b. Aḥmad at-Tujībī al-Ḥarāllī, mort en Orient en 637/1239-1240[1] : l'influence de ce ṣūfī, qui fut assez grande, rappelle par certains côtés celle qu'exerça à Tunis Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī, venu lui aussi de l'ouest. Un autre santon marocain, qui séjourna également à Bougie, Muḥammad b. Abī l-Qāsim as-Sijilmāsī, était disciple d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, patron de la ville de Salé, lui-même élève, prétendait-on, de Sīdī Abū Madyan[2].

De Kairouan jusqu'au littoral, les mystiques se mettent à foisonner, et, vers le milieu du XIII[e] siècle, on pouvait dire sans craindre d'être démenti : « Le Sahel est peuplé de saints »[3]. Les principaux de ces personnages, dont Ibn Nājī a consigné le souvenir dans ses *Ma'ālim*, semblent pouvoir se répartir en deux écoles, encore que cette distinction soit assez délicate à établir, et que les textes ne la posent pas nettement.

La première en date de ces écoles comprend les disciples d'ad-Dahmānī. On retiendra, parmi eux, quelques noms : son neveu et gendre Ya'qūb b.-Ḫalīfa, mort en 669/1270-71, dont le masjid d'Ibn Ṭarḫāna perpétue la mémoire[4], — 'Abdassalām b.'Abdalġālib al-Misrātī, originaire de Mesrata, auteur de livres de ṣūfisme et de fiqh, décédé en 646/1248[5], — Jamīl b.Ṯaġr al-Ḥabībī, correspondant d'Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī, qu'il rencontra à Alexandrie avant d'aller s'installer à La Mecque, où il mourut[6]. Malgré la méfiance de ce milieu envers les femmes et la crainte des tentations auxquelles elles risquent, même âgées, d'induire les hommes par leur seule présence[7], ad-Dahmānī avait accueilli auprès de lui la maraboute Umm Yaḥyā Maryam. Elle venait d'al-Munya, localité située au sud du Sahel, déjà « dans le district de Sfax ». Décente et modeste, elle s'attacha humblement au maître et, quand il fut mort, elle lui demeura fidèle en esprit jusqu'à la fin de sa longue vie[8]. Sans négliger nullement les miracles, ce groupe paraît avoir entretenu une certaine intellectualité. Il s'est prolongé en la personne d'un Arabe des Ḥakīm, Ġaiṯ b. Qāsim, qui avait vécu pendant dix ans chez al-Ḥabībī, et qui bénéficia d'une importante

1. *Takmila*, éd. Codera, p. 687 ; *'Unwān Dirāya*, pp. 85-97 (et pp. 108-9 sur l'un de ses amis intimes).
2. *'Unwān Dirāya*, pp. 72-3.
3. *Ma'ālim*, IV, 52.
4. *Ma'ālim*, IV, 27-9, 239. Ṭarḫāna était le surnom de sa deuxième femme, d'où l'emploi de « B. Ṭarḫāna » comme appellation de ses descendants et, finalement, d'Ibn Ṭarḫāna pour le désigner lui-même.
5. *Ma'ālim*, IV, 8-13.
6. *Ma'ālim*, IV, 5-8 ; *Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan*, pp. 25-6.
7. *Ma'ālim*, IV, 6-7.
8. *Manāqib Dahmānī*, f[os] 18 b-49 a, et *passim ; Ma'ālim*, III, 273-6.

concession foncière, sous forme de habous, de la part d'al-Mustanṣir ; sa mort survint. à Kairouan, en 684/1285[1].

L'autre école, d'apparition un peu plus récente, s'est tournée vers une propagande plus large et vers l'action. Elle dérivait d'un cheikh de Seddada, dans le Djérid, nommé Abū Hilāl[2], et elle eut pour protagoniste Abū 'Alī Sālim b.Sa'īd al-Ḥaḍramī, venu du village sahélien de Qadīd. Cet Abū 'Alī al-Qadīdī, nous l'avons rencontré près de Tunis, en 1270, luttant les armes à la main, aux côtés de Sīdī 'Ammār, contre les croisés de saint Louis[3]. Il se faisait une obligation de participer en personne à la guerre sainte et, à deux reprises, encore, on le voit se rendre au *jihād* pour défendre, contre les chrétiens, les gens de Sousse et de Mahdia. En 680/1282, il se joignit à la grande « caravane des cheikhs » qui emmenait au pèlerinage de La Mecque plusieurs notabilités religieuses d'Ifrīqiya. Il devait décéder en ḏū l-qa'da 699/août 1300 dans sa zaouia kairouanaise, où sa mère Umm Salāma Zainab, regardée comme une sainte, reposait déjà depuis 670/1272[4] Quelques mois auparavant était mort son pieux compagnon Muḥammad ar-Ribāwī, auquel Kairouan devait des midhas et la réfection de ses remparts[5], et trois ans plus tôt son disciple et ami Muḥammad ad-Dukkālī, enterré et vénéré à Sousse où il avait passé la fin de sa vie[6].

Abū 'Alī avait entretenu de très bons rapports avec les membres de l'école d'ad-Dahmānī. Un jour, par exemple, à Qadīd, il en hébergea quelques-uns qui se déplaçaient avec une troupe nombreuse en vue de réconcilier un faqīh de village avec ses concitoyens. Il avait beaucoup de disciples, jusqu'à trois cents à la fois, dit-on, autour de lui. Empressé à rendre service, cherchant à protéger les hommes contre les fléaux de la nature, tels qu'une invasion de sauterelles, contre les abus du fisc ou les déprédations des bédouins, il acquit une réputation de bienfaiteur du peuple, que quelques-uns de ses confrères partagèrent du reste avec lui. De cette manière s'amorçait la fonction sociale des marabouts, appelée par la suite à s'accentuer et à grandir.

1. *Ma'ālim*, IV, 34-8 ; *Ruznāma tūnusiyya*, 1324 h., pp. 58-9. Un disciple de ce Ḥakīmī, ancien cavalier arabe comme lui, Maimūn b. Zaid al-Kirfāḥ al-Wā'ilī, reçut également de l'autorité sultanienne des concessions foncières dans la région de Kairouan ; *Ma'ālim*, IV, 106-7.

2. La zaouia de « Sidi Bou-Helal », à Seddada, est de nos jours le but d'un pèlerinage annuel, au mois d'octobre.

3. Voir ci-dessus, t. I, p. 60.

4. *Ma'ālim*, IV, 50-89 (sur la « caravane des cheikhs » voir aussi *Fārisiyya*, p. 350-1).

5. *Ibid.*, IV, 43-50.

6. *Ibid.*, IV, 39-43.

Dans le courant du XIIIe siècle, le maraboutisme s'était répandu encore au-delà des centres qu'il avait atteints tout d'abord. Vers le sud-est notamment, en Tripolitaine, non loin de l'actuelle Zauia, une « zaouia » hospitalière avait été fondée par le vertueux cheikh Abū 'Īsā, mort en 673/1274-75, qui appartenait, semble-t-il, à la tribu arabe des Waššāḥ ; ses fils continuèrent, après lui, à accueillir les voyageurs et à intervenir auprès des nomades pour leur faire restituer des objets pillés ; au commencement du XIVe siècle, leur établissement était riche en livres et en armes précieuses, offertes par des fidèles reconnaissants. Un rôle analogue était alors joué dans le Sud-Tunisien, près de Zarīq, par un ascète berbère, nommé Sallām, qui en imposait aux Arabes Maḥāmīd, et réussissait à leur faire rendre des animaux volés[1].

Il faut signaler cependant une pénétration plus poussée et plus remarquable des idées religieuses que représente le ṣūfisme dans quelques rameaux des tribus bédouines des B. Sulaim et Hilāl. Certes, des conversions s'étaient produites depuis longtemps chez les Arabes nomades ; des marabouts aussi considérables qu'Abū Yūsuf ad-Dahmānī et Ġaiṯ b. Qāsim al-Ḥakīmī n'avaient point d'autre origine que celle-là ; de plus, ils aimaient à attirer à eux des gens de leur propre race, et y réussissaient. Mais c'étaient là, somme toute, des cas individuels : si la crise religieuse était forte, elle arrachait le plus souvent l'intéressé à son premier milieu en transformant sa mentalité et son genre de vie. Il devait en être autrement dans chacun des deux exemples qui vont suivre, où l'action intense menée par un mystique arabe auprès de ses congénères entraîna des effets sociaux et politiques importants.

C'est un disciple d'ad-Dahmānī — ou plutôt sans doute, à cause des dates, de son neveu Ya'qūb b. Ḫalīfa — qui allait, pour la région de Kairouan, s'engager dans cette nouvelle voie[2]. Membre de la grande tribu des Ku'ūb, Qāsim b. Marā avait montré de bonne heure des dispositions à la piété[3]. Après avoir reçu l'enseignement kairouanais, il rentra chez les siens ; il voulut mettre un terme à leurs brigandages et leur prêcha le respect de la « sunna ». Sa propagande n'eut d'abord de succès qu'auprès d'un groupe d'Aulād Abī l-Lail, et elle fut bientôt sur le point de lui valoir l'animosité du reste de la tribu. Il s'adressa alors à d'autres

1. Tijānī, *Voyage*, II, 103-4, 126-7.
2. *Berbères*, I, 153-5 ; G. Marçais, *Arabes en Berbérie*, pp. 667-670.
3. Et non, comme dit la traduction de Slane, « avait été élevé par sa famille dans l'exercice de la dévotion » ; cf. le texte, *'Ibar*, VI, 81.

Sulaimides, et il réussit à s'entourer d'un assez grand nombre de bédouins soumis à sa loi et constitués en une sorte de communauté d'allure maraboutique, qui prit le titre de « miliciens » ou *Jannāda.*

Luttant à main armée contre leurs congénères coupeurs de routes, vivant probablement du butin fait sur eux et de subsides fournis par les sédentaires qu'ils protégeaient, ces étranges gendarmes parvinrent à rétablir la sécurité des communications entre Tunis et le Djérid. Le danger grandissait pour les pillards nomades de se voir interdire de nouveaux exploits. Les Aulād Muhalhil, qui étaient eux aussi des Ku'ūb, résolurent de mettre un terme à la carrière de Qāsim b. Marā : avec l'assentiment, affirme Ibn Ḫaldūn, du sultan Abū Ḥafṣ Ier (1284-95), dont on a déjà souligné la faiblesse envers les Arabes, ils l'attirèrent dans un piège, et un de leurs chefs l'assassina. Il s'ensuivit une division profonde entre les Aulād Muhalhil et leurs parents Aulād Abī l-Lail, qui avaient soutenu le réformateur et qui soutinrent certainement après lui son fils et successeur Rāfi'. Celui-ci ayant été tué, en 706/1306-07, par un chef de la tribu sulaimide des Ḥiṣn, que son père avait domptée, le mouvement paraît avoir pris fin. Mais les Aulād Abī l-Lail, toujours désireux de venger la mort de Qāsim, massacrèrent par surprise la plupart des cheikhs Aulād Muhalhil : la rupture était définitive, et lourde de conséquences, entre ces deux puissantes branches des Ku'ūb.

C'est également pour réprimer le banditisme et faire appliquer la « sunna » de l'Islam que plus à l'ouest, dans le Zāb occidental, un membre des Riyāḥ, Sa'āda, tenta vers la même époque une réforme très analogue à celle de Qāsim b. Marā. Ce Riyāḥide avait subi, enfant, l'influence d'une mère qui pratiquait l'ascèse et la dévotion[1], puis il avait fait des études religieuses au Maroc, auprès d'un très pieux personnage de Taza. A son retour au Zāb, à Tolga, il commença sa prédication, comme avait fait Qāsim, peut-être avec une chaleur et un prestige personnel plus grands[2]. Il rallia à lui un certain nombre de chefs arabes, soit de sa propre fraction, soit de groupes voisins, Dawāwida et Zuġba, ainsi qu'une masse d'individus de petite condition. Ensemble, ils remportèrent d'abord quelques succès sur les pillards de caravanes ; mais quand il s'agit d'imposer à Manṣūr b. Faḍl b. Muznī, gouverneur du Zāb, la suppres-

1. Le nom de Sa'āda est fréquemment porté par des nègres : peut-on en déduire quelque chose sur l'ascendance, au moins du côté maternel, de notre marabout ?
2. *Prolégomènes*, II, 203-5.

sion de taxes illicites au regard de la loi musulmane, la partie devint plus difficile. Cela se passait dans les toutes premières années du XIVe siècle. Ibn Muznī, s'appuyant sur les principaux chefs des Dawāwida et sur des troupes régulières envoyées par Bougie, résista aux injonctions du réformateur, et le fit même chasser de Tolga. Sa'āda se fit bâtir comme demeure une zaouia près de cette ville et, ayant opéré un grand rassemblement de ses partisans, appelés « sunnites » *(Sunniyya)* ou « marabouts », il alla mettre le siège, inutilement, devant Biskra. Une seconde fois, il ne réussit pas davantage. Un peu plus tard, il fut tué par les troupes gouvernementales, tandis qu'il attaquait Mlili : sa tête fut portée à Ibn Muznī.

La mort du fondateur n'affaiblit point la secte militairement. Elle prit au contraire une vigueur nouvelle sous un chef d'une fraction des Dawāwida, disciple de la première heure de Sa'āda : Abū Yaḥyā b.Aḥmad b.'Umar. Celui-ci assiégea à son tour Biskra et en saccagea la palmeraie, puis il défit en une bataille les troupes d'Ibn Muznī, alliées à d'autres Dawāwida : dans cette rencontre, qui eut lieu en 713/1313-14, un fils d'Ibn Muznī perdit la vie.

Au décès d'Abū Yaḥyā, les « sunnites » prirent comme chef spirituel un faqīh natif de Maggara et qui avait fait ses études à Bougie : Muḥammad b. al-Azraq. Ce dernier, soutenu par des groupes arabes, principalement par les Aulād Sibā' d'entre les Dawāwida, sut faire de la secte un facteur politique important dans le Sud : le sultan 'abdalwādide Abū Tāšfīn, qui sans cesse intervenait militairement contre les Ḥafṣides en Ifrīqiya (de 1319 à 1330), lui servit une pension. Mais les Aulād Sibā' ayant été vaincus par leurs parents Aulād Muḥammad, Ibn al-Azraq ne tarda pas à se retirer chez les B. Muznī, qui le nommèrent cadi de Biskra. Cependant les sunnites, sous d'autres chefs, subsistèrent : en 740/1339-40, ils attaquèrent infructueusement Biskra, avec les gens du Righ et sous la conduite du cheikh même des Aulād Muḥammad, 'Alī b. Aḥmad, qui les avait préalablement combattus, mais qui en voulait maintenant à la famille des B. Muznī. Ce fut leur dernière tentative sérieuse.

Les descendants de Sa'āda se succédèrent dans la zaouia qu'il avait édifiée. « Les Arabes Riyāḥ qui habitent le désert leur reconnaissent, déclare Ibn Ḫaldūn, le droit de donner des sauf-conduits aux voyageurs. De temps à autre, quelques individus appartenant à la tribu des Dawāwida essayent de relever la cause des sunnites, non par esprit de religion et de piété, mais parce

qu'ils y trouvent un moyen de se faire payer la dîme par la classe des cultivateurs »[1].

Tel fut le sort de la réforme du Riyāḥide, tel fut le résultat de l'agitation qu'il avait fomentée : aventure extrêmement intéressante, où apparaît clairement l'éternel conflit entre nomades et sédentaires, mais aussi entre nomades apparentés, où des motifs profanes s'imbriquent dans des mobiles religieux et souvent les dominent, où s'entrecroisent les influences et s'entremêlent les milieux sociaux. Elle nous conduit jusqu'au cœur du XIVe siècle. Nous devons nous demander ce qu'ailleurs, dans la Berbérie orientale, le mouvement mystique était devenu.

4. *Le maraboutisme dans la société du XIVe siècle.* — Le XIVe siècle nord-africain est, nous l'avons dit, celui du triomphe définitif du mālikisme dans les milieux gouvernementaux comme dans la plus grande partie de la population : les noms des grands fuqahā' mālikites ont tendance à éclipser, à cette époque, celui de n'importe quel marabout. Le ṣūfisme n'en demeure pas moins prospère et vigoureux. S'il ne fait montre alors d'aucune originalité véritable, s'il ne compte aucune illustration de tout premier plan, il tient bon devant l'orthodoxie prépondérante, il se fait agréer par elle en quelque mesure, il s'enracine et multiplie ses interventions dans la vie sociale, comme prélude à son rôle futur.

Sous l'influence grandissante des œuvres d'al-Ġazālī, l'orthodoxie musulmane, depuis longtemps favorable à un certain degré d'ascèse, admettait en outre, désormais, bien des formes de l'expérience mystique, pourvu qu'elles fussent modérées. On a pu faire observer avec raison que l'opinion sévère professée par Ibn Ḫaldūn sur le ṣūfime n'était pas celle de beaucoup d'hommes de religion officiels de son temps[2]. Les fonctions publiques, il est vrai, n'étaient pas offertes en général aux mystiques connus et militants, qui, de leur côté, n'auraient pu sans illogisme les briguer. Mais de plus en plus les gens en place parmi les mālikites de Berbérie, acceptant ouvertement le ṣūfisme chez autrui ou le laissant déteindre sur leurs propres idées, ne gardaient une défiance déclarée qu'envers quelques-unes de ses manifestations.

Au nombre de ces pratiques, dont l'orthodoxie refusait de s'accommoder, figure l'usage de la musique *(samā')*, soit chant religieux individuel, soit concert spirituel instrumental ou vocal,

1. *Berbères*, I, 81-6, III, 135 ; G. Marçais, *Arabes en Berbérie*, pp. 648-650.
2. G. Marçais, dans *Revue Africaine*, 1918, p. 129-130

en vue de favoriser l'essor de l'âme et de faciliter l'extase *(ḥāl)*. Al-Ġazālī avait, à son habitude, établi, sur la licéité de cette méthode, des distinctions fondées sur les personnes et les circonstances ; Ibn al-'Arabī la blâmait en principe, mais il la tolérait pour les esprits qui n'avaient pas encore atteint à la perfection[1]. A Kairouan, dans la première moitié du XIVe siècle, Mūsā al-Manārī, ancien faqīh converti au ṣūfisme par la lecture de l'*Iḥyā'*, se fit le défenseur des séances musicales discrètes, contre l'avis des juristes stricts. Vers la fin du siècle, dans la même cité, tolbas et marabouts étaient tous gagnés à la cause du samā' : seuls s'obstinaient à le condamner les personnages pourvus d'emplois officiels, conformistes, calquant leur attitude sur celle des docteurs tunisois[2].

Les visites aux tombeaux de saints n'étaient pas réprouvées, en tant qu'actes pieux, par l'orthodoxie. Mais le caractère de véritable culte qu'elles prenaient ou plutôt retrouvaient (plongeant de profondes racines dans le passé) sous les auspices du ṣūfisme ne pouvaient lui convenir. La multiplication même de ces pèlerinages était suspecte, et mal vue des grands maîtres du mālikisme ifrīqiyen[3]. Certains d'entre eux dénonçaient comme coupables les gestes de dévotion ou de magie sympathique qui se faisaient sur les tombes vénérées : les baiser par exemple, ou y poser la main pour se la passer ensuite sur le visage[4].

Le niveau intellectuel des marabouts était très variable. Les uns, instruits, étaient capables d'enseigner non seulement le ṣūfisme, mais un peu toutes les branches de la religion. Les autres, au contraire, avaient des connaissances rudimentaires, ou ils n'en avaient point du tout : c'est pour eux que le mufti kairouanais aš-Šabībī, mort en 782/1380, a rédigé un petit manuel de fiqh. Il avait éprouvé directement leur ignorance : ne raconte-t-on pas qu'il dut, une fois, pour convaincre de la résurrection finale un bédouin, improvisé homme de religion, mais qui n'avait aucune notion du dogme, appuyer son dire sur un serment de répudiation[5] ? Un incident, que précisément ce mufti rapporte, marque bien la distance, voire l'opposition, qui existait entre ces ignares et des ṣūfīs versés dans la théologie et le droit : Mūsā al-Manārī, que nous

1. Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 182-190 ; du même, *Vidas de santones andaluces*, Madrid-Grenade, 1933, pp. 40-50.
2. *Ma'ālim*, IV, 138-9 ; I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 361.
3. Cf. une opinion d'I. 'Arafa rapportée dans al-Kattānī, *Salwat al-Anfās*, Fès, 1316 h., I, 29.
4. *Ma'ālim*, III, 263.
5. *Ibid.*, IV, 208, 223.

avons mentionné tout à l'heure, avait fait expulser de Kairouan par les amines, sur le refus du caïd de mécontenter l'opinion publique par une pareille mesure, un marabout nouvellement venu, très populaire, mais convaincu aisément d'ignorance par lui ; il se serait agi d'un ancien balayeur de Tunis, aventurier sincère ou imposteur[1].

Sur le plan social ou même politique, le maraboutisme, de plus en plus, comptait. Comme dans la période précédente, et peut-être encore davantage par suite de l'affaiblissement de l'autorité sultanienne contemporain de l'hégémonie marīnide, une tâche essentielle était, surtout dans le pays plat, de défendre les populations paisibles contre les excès des bédouins. La défaillance habituelle des pouvoirs publics obligeait à recourir aux seuls personnages dont le prestige subsistant pût limiter le mal ou atténuer ses effets : les hommes de religion. Ce pouvaient être des fuqahā', tels qu'aš-Šabībī ci-dessus nommé, lorsqu'ils s'imposaient par un ascendant moral peu ordinaire ; c'étaient plus fréquemment les marabouts, que presque tous craignaient pour leur puissance mystérieuse et dont la personne même avait quelque chose de sacré. Leur seule présence ou leur protection déclarée préservaient souvent du brigandage sédentaires et voyageurs. Leurs interventions utiles se multipliaient en faveur des victimes futures ou déjà éprouvées ; on leur attribuait par exemple la récupération de prises sur les Arabes pillards[2]. Quelques-uns de ces derniers comme auparavant, se convertissaient à une vie honnête et pieuse, et s'essayaient à obtenir de leurs congénères un plus grand respect du bien d'autrui[3]. Un marabout lettré de Kairouan, d'origine arabe, 'Alī b.'Ayyāš al-'Ubaidallī, mort au milieu du siècle, faisait rendre gorge à chaque bédouin repenti au point de le dépouiller entièrement, et il le dédommageait un peu plus tard avec les biens du premier converti suivant[4]

L'œuvre de protection était complétée et facilitée par l'inviola-

1. *Ma'ālim*, IV, 137-8.

2. *Ibid.*, IV, 140, 160, 183-4. Il est question *ibid.*, IV, 143, d'un personnage qui, pour voyager plus en sûreté de Tunis à Kairouan, revêt une *muraqqa'a;* mais il n'est pas clair si c'est en vue de se faire passer pour marabout ou pour indigent. Sur les scrupules religieux que faisait naître l'hospitalité accordée par des Arabes à des marabouts, voir Ubbi, *Ikmāl*, IV, 167.

3. Par exemple *Ma'ālim*, IV, 182.

4. *Ibid.*, IV, 121 ; Ubbi, *Ikmāl*, IV, 410. Son élève Ṣaid 'Aqārib, c'est-à-dire « lion de [la rivière aux] scorpions », mentionné ci-dessus, t. I, p. 311, était un ancien cavalier bédouin converti par lui avec un groupe de ses camarades ; I. Maqdīš, II, 141-2. Au début du xv[e] siècle, le chef des Arabes Ḥakim, Aḥmad b. Abī Ṣa'nūna est qualifié de « marabout », *Daulatain*, p. 107/199, et ci-dessus, t. I, p. 214.

bilité que la conscience populaire accordait aux principales zaouias. A l'encontre même du makhzen, quelques-unes bénéficiaient, de par l'usage, du droit d'asile. A Tunis, c'était le cas notamment, dès le début du siècle, de la zaouia de Ḥasan az-Zubaidī et de son frère Ḥusain[1]. A Kairouan, la zaouia édifiée par Muḥammad al-Jadīdī jouit du même privilège, après le décès de son fondateur survenu au loin en 786 ou 787/1385 ; et, par surcroît, le successeur de celui-ci, 'Abīd al-Ġaryānī, qui devait mourir et être enterré dans cette zaouia en 805/1402-03, et lui donner son nom, vit étendre ce droit d'asile, sur l'ordre du sultan Abū Fāris, à tous les lieux circonvoisins[2]

Les souverains avaient en effet le plus souvent un intérêt politique à se concilier les ṣūfīs influents, à reconnaître avec déférence leurs mérites et à encourager leur activité, sans compter qu'ils ne considéraient pas comme négligeable pour eux-mêmes la baraka de ces hommes du Seigneur. Des concessions foncières ou fiscales matérialisaient volontiers cette bonne entente, à laquelle la plupart des marabouts les plus en vue ne répugnaient pas. L'attitude d'un Ibn 'Ayyāš al-'Ubaidallī, à Kairouan, refusant de recevoir tout fonctionnaire et repoussant brutalement les avances du sultan Abū Bakr, si elle est authentique, est exceptionnelle[3]. En tout cas, les générations suivantes de cheikhs mystiques kairouanais ont entretenu d'excellents rapports avec les gouvernants. Sous Abū Isḥāq II, Sulaimān an-Nafūsī, mort en 766/1364-65, sérieusement inquiété, avec l'un de ses compagnons, pour une prétendue hérésie, trouva un appui constant et efficace auprès du puissant ministre Ibn Tafrāgīn[4] Le sultan Abū l-'Abbās, de passage à proximité de Kairouan, était salué par les descendants des grands marabouts locaux, qui d'ailleurs n'avaient pas voulu faire cette démarche en compagnie du mufti aš-Šabībī. Le même monarque devait aux bons offices du cheikh Muḥammad al-Jadīdī et de l'un de ses disciples, fils de Sīdī 'Ayyāš à Téboulba, bien des réconciliations opérées avec des chefs arabes ou des caïds révoltés ; al-Jadīdī avait en outre contribué un jour, avec « les cheikhs du Sahel », à rétablir la paix troublée entre les deux villages de Békalta et Téboulba[5]. Ce genre d'interventions utiles à la tranquillité publique

1. *Fārisiyya*, p. 373.
2. *Ma'ālim*, IV, 238-9, 262.
3. *Ma'ālim*, IV, 123. C'est lui dont les disciples refusaient de recourir aux notaires officiels, voir ci-dessus, p. 135. Un cheikh almohade, important alors à la cour ḥafṣide, est qualifié de *ṣūfī; Berbères*, II, 413, 473, III, 23.
4. *Ma'ālim*, IV, 158-160.
5. *Ibid.*, IV, 201-2, 232, 235, 240.

et au souverain fut continué, sous Abū Fāris, par Sīdī 'Abīd al-Ġaryānī[1], dont la récompense a déjà été indiquée.

En d'autres points du territoire, Abū Bakr entretint des relations cordiales dans le monde des marabouts. L'arrière-grand-père maternel du polygraphe Ibn Qunfuḏ, le santon Ya'qūb al-Malārī, qui demeurait à Malāra, à deux étapes dans l'ouest de Constantine, avait joué un rôle auprès de lui, dans cette dernière ville, lors de sa première élévation à la royauté ; puis il avait facilité la reddition d'un chef militaire de Bougie, Ibn al-Ḫulūf, précédant de peu la chute de cette cité[2]. Un autre texte nous montre le même souverain visitant, à Tunis, la zaouia des frères Ḥusain et Ḥasan az-Zubaidī, sous la conduite du fils de l'un d'eux[3]. Rappelons aussi que c'est par l'entremise du ṣūfī constantinois Abū Hādī que deux fils d'Abū Bakr, faits prisonniers par le sultan 'abdalwādide, furent délivrés[4]. Cet Abū Hādī Miṣbāḥ aṣ-Ṣanhājī était l'un des iḫwān du fils et successeur d'al-Malārī ; il avait fondé des zaouias en divers lieux[5]. Nous avons déjà souligné la résistance qu'il devait manifester ensuite vis-à-vis des conquérants marīnides, et qu'imita à Kairouan Ibn 'Ayyāš[6], celui-là même qui avait rabroué Abū Bakr. Ainsi des ṣūfīs connus, quels que fussent leurs sentiments à l'égard des Ḥafṣides régnants, se retrouvaient d'accord contre les envahisseurs étrangers, en communion avec le peuple qui supportait mal ces intrus.

On conçoit donc ce qu'aux yeux de l'élite et de la masse le maraboutisme représentait de valeur à la fois spirituelle et concrète. Quoi d'étonnant si quelques-uns de ses protagonistes voyaient affluer à eux, en ces temps troublés, les hommes en peine et leurs dons ? Non seulement par ordre du souverain, mais fréquemment aussi par un mouvement spontané, des groupes séden-

1. *Ma'ālim*, IV, 256-7, et ci-dessus, t. I, p. 212, n. 1. Les ethniques Nafūsī et Ġaryānī sont à remarquer : ils évoquent tous deux la montagne tripolitaine, Dj. Nefousa et Gharian.

2. *Fārisiyya*, pp. 382-3 ; *Berbères*, II, 438.

3. Ubbī, *Ikmāl*, V, 173. Ce guide d'Abū Bakr était un faqīh dévot, que nous savons avoir été le maître du père d'Ibn Ḫaldūn ; *Prolégomènes*, I, XIX. On voit un Zubaidī intervenir auprès du sultan et du chambellan Ibn Tafrāgīn dans *Ma'ālim*, IV, 221.

4. Cf. ci-dessus, t. I, p. 148.

5. Revenant d'Orient, Abū Hādī avait tenté d'enseigner dans la cour de la Grande-Mosquée de Tunis ; d'où colère du grand-cadi I. 'Abdassalām. Mort à Constantine en 748/1347-48, il fut enterré dans sa zaouia, qui garda son nom ; *Uns Faqīr*, p. 100-2. Le fils de Ya'qūb al-Malārī, Yūsuf, mourut à plus de quatre-vingts ans et fut enterré dans sa zaouia de Malāra, en 764/1362-63 ; *Wafayāt*, p. 58. Le santon constantinois Abū 'Abdallah Muḥammad aṣ-Ṣaffār, mentionné ci-dessus, t. I, p. 387, était un élève de Yūsuf al-Malārī ; cf. *Uns Faqīr*, pp. 62-3, qui signale ses intercessions fréquentes auprès des autorités.

6. Voir ci-dessus, t. I, p. 167.

taires ou nomades, et jusqu'à certains clans bédouins consentaient à des marabouts le paiement de la dîme légale ; et l'on nous cite le cas curieux de deux cultivateurs qui, ensemençant une bonne terre délaissée momentanément par ses propriétaires, décident à l'avance d'accorder à un cheikh religieux, à son insu, le tiers de la récolte, afin de s'assurer sa baraka[1].

La zaouia, qui est en principe la demeure du marabout, acquiert parfois des dimensions imposantes, comme on le signale à Kairouan, pour recevoir des hôtes très nombreux. Hôtellerie-collège, elle se rapproche sensiblement, par un tel aspect, de la médersa, et il arrive aux deux institutions de se confondre ou de se juxtaposer. Déjà un faqīh officiel de Kairouan, cadi et imam-khatib de la Grande-Mosquée, enseignait dans sa « zaouia », où il devait être inhumé ; un peu plus tard, c'est à la zaouia de Sīdī Muḥammad al-Jadīdī qu'étaient formés la plupart des futurs fuqahā' de la région de Kairouan[2]. A Tunis, la combinaison de la zaouia-hôtellerie avec la médersa était réalisée en 801/1399 par le sultan Abū Fāris et reprise au siècle suivant par 'Uṯmān[3]. Tout cela est assez dire que, bénéficiant de la popularité qui s'attachait au maraboutisme, la fortune de la zaouia grandit : d'une part elle capte, en certains endroits, les fonctions d'une institution voisine, mais différente, d'autre part elle répand son nom, avec un peu de sa nature, en dehors du monde des ṣūfīs.

5. *Sīdī B. 'Arūs et son temps (XVe siècle).* — Dans la première moitié du xve siècle, c'est le Maroc surtout qui attire l'attention de l'historien du mouvement mystique en Afrique du Nord. Comme près de trois cents ans plus tôt, c'est de là que part l'élan ṣūfī nouveau qui influencera les destinées religieuses de toute la Berbérie. La décomposition politique intérieure et le succès des entreprises portugaises sur le littoral marocain expliquent l'extraordinaire ampleur de la vague mystique et xénophobe, religieuse et militaire, que symbolise le nom d'un chérif originaire du Sous : Abū 'Abdallah Muḥammad al-Jazūlī[4]. A sa mort, survenue en 869/1465, l'année même où disparaissaient les Marīnides, il comptait plusieurs milliers d'adeptes organisés : première réalisation d'une grande confrérie dans l'Islam d'Occident, première réussite de

1. *Ma'ālim*, IV, 169 ; voir aussi *ibid.*, 140, 208, 235, Wanšarīsī, *Mi'yār*, I, 309, 315, I. Maqdīš, II, 142.
2. *Ma'ālim*, IV, 149-155, 240.
3. Voir ci-dessus, t. I, p. 351-2.
4. Cf. Cour, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc*, Paris, 1904, pp. 33-5 ; Graulle, dans *Archives marocaines*, t. XIX, pp. 279-291.

ces santons du Sud-Marocain qui allaient essaimer vers le nord et l'est, dans toute l'Afrique mineure, à l'extrême fin du moyen âge et au cours des temps modernes, et y diffuser le maraboutisme avec ses conséquences sociales, très largement. Cependant, il convient de ne pas être dupe. Les traditions locales qui, en Algérie, Tunisie, Tripolitaine, attribuent l'origine de quantité de zaouias et de groupes humains à des marabouts venus du Sous et, plus encore, de l'O. Draa ou de la Seguiet El-Hamra, sont bien des fois suspectes, incontrôlables le plus souvent. Mais on ne prête qu'aux riches, et il est certain qu'en ce domaine, à des moments divers et sous des formes qu'il serait utile d'étudier de près, le Maghreb extrême a fait preuve d'une grande force d'expansion et d'une remarquable vitalité. A l'époque qui nous occupe, ce phénomène est sans doute moins développé qu'il le sera plus tard ; il est intéressant néanmoins de relever que le mystique le plus célèbre du xv[e] siècle ifrīqiyen, Abū l-'Abbās Aḥmad b.'Arūs, s'il n'est pas Marocain, a vécu assez longtemps au Maroc avant de se manifester publiquement.

Sīdī Aḥmad b.'Arūs était né, à une date imprécise du siècle précédent, dans le village d'al-Mazātīn, situé à l'extrémité méridionale du Cap Bon, sur l'O. Ramel. Il prétendait lui-même avoir une ascendance arabe, mais cela n'est rien moins que sûr. Orphelin de père de très bonne heure, il fut élevé par sa mère Sālima, qui descendait de la tribu tripolitaine berbère des Mesrata. Quand le second mari qu'elle avait pris fut mort, le jeune Aḥmad rejoignit d'abord ses deux frères plus âgés qui n'étaient pas demeurés avec leur mère, puis il commença une existence aventureuse, s'adonnant à d'humbles besognes et s'instruisant à la fois. A Tunis, il apprit le Coran tout en assumant des charges domestiques dans des zaouias, il suivit un cours à la madrasat al-Ma'riḍ, et il travailla comme serviteur dans la chapelle funéraire de Sidi Maḥrez (Muḥriz). Ensuite, on le rencontre en différents endroits du nord et du nord-est de la Tunisie, exerçant de petits métiers : scieur, menuisier, maçon, surveillant de four *(waqqāf bi-furn)* ; c'est à ce dernier titre qu'il vécut pendant quelque temps dans la zaouia du fils de Sīdī 'Ayyāš à Téboulba, y bénéficiant assurément d'un enseignement ṣūfī qui provenait de l'école de Kairouan. Puis, désireux de parfaire ses connaissances mystiques, il se dirige vers l'ouest de la Berbérie : à Béja, il se nourrit de déchets de boucherie ; à Mila, il fait le maître d'école ; après un arrêt près de Tlemcen sur la tombe de Sīdī Abū Madyan, le voici enfin au Maroc, où il fera un séjour prolongé, notamment à Ceuta et à Marrakech. Ce sont

les traditions mystiques du Rif et du Sud-Marocain qu'il a dû y chercher et y recueillir[1].

Lorsqu'il revient dans la capitale de l'Ifrīqiya, il est mûr pour révéler au peuple ses mérites et ses facultés de walī. Ses propos, qui se faisaient déjà remarquer par une note bizarre, sont pris maintenant pour de vrais oracles, sous l'apparence de plaisanteries ou de tours sybillins. Il gîte fréquemment dans la partie ruinée d'un souk, en pleine ville, et il assiste chaque jour à toutes les prières canoniques, à la Grande-Mosquée ; mais, le reste du temps, il vagabonde à travers les rues ou dans la proche banlieue, légèrement vêtu d'une robe de laine blanche à ceinture d'étoffe, chaussé en toute saison de socques à lanières d'alfa. Il s'est habitué graduellement à porter, à l'aide d'un bâton, qu'il pose tantôt sur une épaule et tantôt sur l'autre, des paquets extrêmement lourds, sans fatigue visible, à la grande admiration de la foule et, dit-on, du portefaix le plus fort de Tunis. Aussi appelle-t-on « l'homme aux paquets » *(Abū ṣ-Ṣarā'ir)* ce marabout gyrovague, qui affiche d'ailleurs encore bien d'autres excentricités.

Il finit cependant par se fixer, d'abord dans le « fondouk du Plomb *(Raṣāṣ)*, en face des boutiques de notaires », puis, vers 831/1428[2], un peu au nord du minaret de la Grande-Mosquée, dans un autre fondouk, propriété melk du sultan, qui fut sa résidence définitive. On nous assure qu'au début quatre personnes se cotisèrent pour acquitter le loyer de sa chambre, en sous-location ; mais bientôt le sultan Abū Fāris aurait rendu ce versement inutile en diminuant de son montant le loyer que le locataire en titre lui payait. Ainsi se serait affirmée déjà la sollicitude du Ḥafṣide régnant à son égard. Elle allait être plus grande encore : al-Muntaṣir, petit-fils et successeur d'Abū Fāris pendant un an environ, en 838/1434-35, habousa le fondouk avec quelques dépendances, et transforma le tout en une véritable zaouia[3], avec salle de prières et salle d'ablutions, pour le marabout, ses proches, ses disciples et ses serviteurs ; les autres habitants durent évacuer les lieux. Alors Aḥmad b. 'Arūs, perçant le plafond de sa chambre du rez-de-chaussée, future chambre funéraire pour les siens et pour lui, passa dans une pièce du premier étage, où il vécut pendant deux ans et demi ; puis, dans le courant de 841/1437-38, il s'installa encore plus haut, sur la terrasse supérieure de l'immeuble, et il y demeura

1. Pour ce paragraphe-ci et le suivant, cf. *Manāqib Sīdī B.'Arūs*, pp. 192-213.
2. Cette date résulte d'un passage de ses *Manāqib*, p. 250.
3. En plus des références ci-dessus, cf. sur ce point *Adilla*, p. 155.

à la belle étoile pendant à peu près un an ; enfin, peu à peu, il se construisit là même une sorte de hutte ou cabane *(nuwāla)* avec des étoffes et des nattes tendues sur des pièces de bois. Il ne s'occupait pas directement de l'administration de la zaouia : ce soin incombait à un neveu qui lui servait de « second » *(nā'ib, ḫalīfa)*[1]. D'ailleurs le public en règle générale, ne montait pas jusqu'à lui, mais seulement ses parents, ses « compagnons » et quelques privilégiés. De son perchoir, il parlait aux gens qui passaient ou qui stationnaient, au-dessous de lui, dans la rue ; à l'aide d'une corde, il prenait les offrandes qu'on lui apportait. Beaucoup plus tard, il autorisa les visiteurs à monter jusqu'à une terrasse en contre-bas de celle où il se tenait.

L'« homme de la terrasse » *(ṣāḥib as-saṭḥ)*[2] affectait, outre des gestes et un langage énigmatiques, des façons brusques et bourrues, brutales même quelquefois. Son physique avait un aspect sauvage, qui accusait le caractère étrange de sa personnalité : court et trapu, solidement charpenté, avec une forte carrure, une face large et ronde, le teint fleuri, des yeux bleu gris, une barbe épaisse et des cheveux hirsutes, « un taureau beuglant *(yuzawwik)* sur une terrasse », pouvaient dire de lui ses détracteurs[3]. Ce « bœuf sur le toit » passait cependant, aux yeux d'une foule d'admirateurs, pour être l'auteur de miracles sans nombre : son aspect et ses manières excentriques non seulement ne les heurtaient point, mais les impressionnaient davantage comme une marque de mystère et d'élection. Et il allait, en conséquence, jusqu'à se permettre assez souvent ce à quoi seuls des saints très vénérés se risquent sans une réaction fatale de la part du public : la violation, considérée comme uniquement apparente, des règles essentielles de la morale et de la religion, c'est-à-dire, pour user du terme technique, le *taḫrīb*. C'est ainsi qu'il semblait négliger de faire les prières rituelles, mais en réalité, affirmaient ses fidèles, il s'acquittait de cette obligation dans le monde invisible auquel lui donnait accès son grade mystique de « substitut » ou *badal*. Il donnait l'illusion de manger ou de boire pendant le jeûne du ramaḍān, mais c'était en réalité en lieu et place de malades lointains[4].

1. D'abord 'Abdillah *(sic)* b. Abī Bakr, fils de son frère aîné, puis, quand cet 'Abdillah fut décédé, un autre neveu : 'Abdallah b. 'Abdalmuġīṯ ; c'est ce qui semble résulter de *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 192-3, 212, 412, 416, 438, 441, 475, 496.
2. *Ibid.*, p. 444.
3. *Ibid.*, pp. 243, 271, 275.
4. *Ibid.*, pp. 326-330. Le *taḫrīb aẓ-ẓawāhir* est mentionné dans *Manāqib Lalla Mannūbiyya*, p. 30. La pratique du taḫrīb est critiquée dans *Madḫal*, III, 211.

Son taḫrīb intervenait aussi dans ses rapports avec le sexe féminin : au temps où il vagabondait dans les rues de la capitale, il adressait volontiers la parole aux femmes et aux fillettes qu'il rencontrait ; maintenant, il faisait mine quelquefois de vouloir attenter à la vertu des visiteuses qui montaient jusqu'à lui ; mais il y avait toujours à cela, paraît-il, une raison hautement plausible, et son biographe se plaît à souligner qu'une femme, l'ayant accusé mensongèrement d'avoir abusé d'elle, fut arrêtée peu après pour vol et emprisonnée. Malgré la méfiance de quelques-uns, notre marabout pratiquait sur des petites filles ou des femmes malades des attouchements guérisseurs aux parties secrètes, si besoin était[1]. Il lui arrivait encore de faire scandale autrement, en lançant des pierres sur des personnes qu'il blessait ; mais une explication pouvait toujours être fournie par les fidèles : la victime était, par exemple, un homme sur le point de se remarier après avoir abandonné son épouse et ses enfants ; le choc qu'il ressentit lui ouvrit les yeux sur sa faute et le ramena dans le chemin du devoir. Ou bien c'était un enfant malade des yeux, qui guérit après avoir eu, sous l'effet des projectiles, le visage ensanglanté[2].

Cette thaumaturgie, suspecte ou violente, et, d'une façon plus générale, un pareil spectacle étalé au cœur de la capitale, à deux pas de la Grande-Mosquée, ne pouvaient être agréés de tous. Il y avait des sceptiques et des mécontents. Un cadi voulut un jour ordonner la fermeture de cette zaouia à cause des femmes qui la fréquentaient[3] ; le grand-cadi et imam de la Zaitūna, Abū l-Qāsim al-Qusanṭīnī songea même, vers 1440, à faire interner Sīdī B.'Arūs à l'asile-hôpital *(māristān)*[4]. Quelques années plus tard, un conflit aigu mettait aux prises notre marabout avec un autre imam de la Grande-Mosquée et le grand-cadi Muḥammad b. 'Uqāb[5]. D'autres personnages d'un rang élevé lui furent hostiles, principalement au début de sa carrière, et ses *Manāqib* présentent les malheurs qui ont pu les frapper comme un impitoyable châtiment[6] ; il n'accueillait pas d'ordinaire avec bienveillance leur repentir ni les intercessions qui se produisaient en leur faveur.

1. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 200, 336-9.
2. *Ibid.*, pp. 277, 343-4.
3. *Ibid.*, p. 236.
4. *Ibid.*, p. 445 ; la date se déduit de *Daulatain*, pp. 122/226, 124/229.
5. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 277-8. Ces deux derniers personnages sont morts en 850/1446 et 851/1447 ; *Daulatain*, p. 125-6/231-2.
6. Par exemple pour l'arrestation et la mort du ministre I. Qalīl al-Hamm, *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 273-4. Cf. aussi *ibid.*, p. 222.

A ces « critiqueurs » *(muntaqidūn)* s'opposaient les « convaincus » *(mu'taqidūn)*, qui avaient une totale confiance en lui : bien que cette confiance entière et absolue fût réclamée également par et pour les autres maîtres ṣūfīs, elle a pris ici une importance démesurée, la valeur d'une obligation morale apriorique, d'un critère servant à distinguer, sans autre considération, les méritants des indignes, les bons des méchants.

Il va de soi que la plupart des fidèles appartenaient aux couches populaires, plus facilement séduites que les bourgeois ou les lettrés par des manifestations tapageuses de sainteté ; mais l'engouement atteignait aussi des notables, des juristes et des gens de la Cour, chez qui notre marabout trouvait, de plus en plus, des partisans et des défenseurs. Le grand-cadi al-Qusanṭīnī, dont le propre fils désapprouvait l'attitude hostile, semble l'avoir par la suite soutenu[1]. Un jour que, par extraordinaire, l'« homme de la terrasse » s'était taillé la barbe et les cheveux, des femmes de hauts fonctionnaires furent heureuses de recevoir une partie de ces poils sacrés des mains de son neveu, et elles donnèrent en échange, écrit le biographe, soixante-dix pièces d'or[2]. Poursuivant la politique de ses prédécesseurs, le pieux sultan 'Uṯmān était à la tête des protecteurs attitrés de Sīdī B. 'Arūs. Quand celui-ci mourut subitement, d'une hémorragie nasale, dans les premiers jours de ṣafar 868/vers le 20 octobre 1463, c'est le souverain qui fournit le linceul dans lequel il fut enseveli. 'Uṯmān lui-même étant souffrant, tous ses fils assistèrent aux funérailles et à l'inhumation, qui eurent lieu dans la zaouia. Les dernières prières furent dites par l'imam de la Grande-Mosquée qui, ne parvenant pas à se frayer un passage dans la foule assemblée, dut escalader la terrasse de la zaouia par derrière. A travers la ville, le peuple entier pouvait s'associer à la cérémonie funèbre, guidé par les muezzins qui répétaient le takbīr rituel du haut des minarets de la Grande-Mosquée et de la mosquée de la Kasba[3].

Ce deuil immense témoigne de la place considérable qu'occupait Sīdī B.'Arūs, véritable figure centrale, dans la vie religieuse de Tunis. Avec Sīdī Maḥrez, qui l'a précédé de cinq cents ans, il en est demeuré jusqu'à nous, en quelque sorte, le patron. L'entrée de sa zaouia, dans la rue qui a pris son nom, a été restaurée et

1. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 217, 275, 445.
2. *Ibid.*, p. 444.
3. *Ibid.*, pp. 245, 249, 250 (date du décès : 8 ṣafar/22 octobre) ; *Daulatain*, p. 139/256 (date du décès : 2 ṣafar/16 octobre).

embellie, avant la fin du xv[e] siècle, par le sultan Zakariyā'[1] ; et la confrérie des 'Arūsiyya devait contribuer à maintenir vivante sa mémoire. Mais ici une question se pose : dans quelle mesure est-il juste de dire que cette confrérie, appelée d'ailleurs à subir une réforme profonde vers 1795[2], avait été fondée par lui ? A peu près sans doute comme Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī était le fondateur des Šāḏiliyya. Expliquons-nous là-dessus : s'il s'agit seulement, pour un nombre longtemps restreint d'individus, d'une filiation spirituelle comportant une attitude mystique particulière et quelques prières spéciales, la chose est admissible, et la corporation religieuse (le terme arabe est *ṭarīqa*, qui signifie au juste la « méthode » de vie préconisée) peut être regardée comme remontant effectivement à son éponyme médiéval ; mais si l'on imagine une large organisation voulue et réalisée par l'éponyme de son vivant, il faut presque certainement renoncer à une pareille conception : la confrérie proprement dite, telle qu'on l'a connue de nos jours, avec ses ramifications multiples et son statut intérieur, sa hiérarchie et ses rites fixes, son action collective et unifiée, ne semble attestée dans la Berbérie orientale qu'à partir du xvi[e] siècle, et tout d'abord en réaction, suivant le modèle offert par le Maroc cent ans plus tôt, contre des envahisseurs.

L'exemple donné par Sīdī B.'Arūs pratiquant le taḫrīb risquait d'être contagieux. Il pouvait faire naître bien des abus, mettre en danger la moralité publique. Cinquante ans après la mort du personnage, Léon l'Africain, signalant qu'il existe en Berbérie des individus qui « vont nus, usent publiquement des femmes, et passent pour saints », précise qu'à Tunis « se trouve de cette canaille une multitude » ; il ajoute aussitôt, il est vrai, qu'en Égypte leur nombre est encore plus grand. Le peuple de Tunis, dit-il ailleurs, « est tant ebeté et surprins de telle sottise que, voyant quelque fol ou transporté ruer des pierres par les rues de la cité, il le tient pour un homme menant sainte vie »[3]. Néanmoins, cette forme dégénérée du maraboutisme populaire n'excluait point, à ses côtés, un ṣūfisme de meilleur aloi ; toute tradition intellectuelle n'était

1. En même temps qu'était aménagée, presque en face, la zaouia de Sīdī Muḥammad al-Kalā'ī (d'après une tradition conservée dans la famille, celui-ci aurait vécu au début de l'époque ḥafṣide) ; voir ci-dessus, t. I, pp. 278, 352. Les deux marabouts sont associés comme des sortes de protecteurs mystiques de Tunis dans un texte du xvi[e] siècle ; cf. Fagnan, *Extraits inédits*, p. 394.

2. Réforme opérée par le Tripolitain 'Abdassalām al-Asmar, d'où le nom de Salāmiyya employé en concurrence avec celui de 'Arūsiyya ; cf. Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, 1897, pp. 339-349.

3. Léon, II, 157, III, 141.

point perdue : le disciple même de Sīdī B.'Arūs qui a écrit le récit de sa vie et de ses miracles connaît et reproduit en de longs extraits les ouvrages classiques du ṣūfisme oriental. Qu'il soit bien entendu que le maraboutisme ifrīqiyen de cette époque n'a pas plus qu'au siècle précédent de pensée originale ; mais si l'on ne reconnaissait un degré parfois élevé d'instruction et une excellente tenue morale chez certains de ses représentants les plus en renom, on s'expliquerait mal le rôle social, et bientôt politique, qu'ils ont joué.

Il est pour nous sans intérêt véritable, dans l'étude présente, d'énumérer tous les santons que nos textes nous permettent de repérer, pour la fin du XIVe siècle et le courant du XVe, en des lieux divers du pays ḥafṣide. Deux points cependant sont à retenir : c'est d'abord la diversité même de ces lieux, la vaste extension de leur aire géographique, encore très inférieure, dans notre documentation, à ce qu'elle a dû être dans la réalité ; à coup sûr, en cette fin du moyen âge, le maraboutisme a étendu territorialement ses conquêtes et, dans les régions où il avait déjà pris racine, son réseau s'est sensiblement resserré. Secondement, ces marabouts qui surgissent de tout côté ne sont pas isolés les uns des autres : en plus des relations évidentes de maître à élève, d'un type ancien, des relations de maître à maître, à distance, étaient nouées et entretenues, impliquant des amitiés et des rivalités dont la plupart nous échappent, ainsi qu'une sorte de hiérarchie selon le degré d'influence et l'étendue de la réputation. Il n'est pas indifférent, à ce point de vue, qu'un Sīdī B.'Arūs ait eu des correspondants et admirateurs parmi ses confrères ṣūfīs jusqu'à Bône, dans le Nefzaoua ou au-delà de Tripoli[1]. L'organisation moderne des grandes confréries n'existait pas encore : elle se laissait pressentir.

L'un des effets incontestables du maraboutisme et du groupement des hommes en de vastes congrégations religieuses devait être de briser en partie, de remanier sur un plan neuf les cadres sociaux. A la fin du moyen âge, cette œuvre semble encore à peine amorcée ; mais le rôle démographique du maraboutisme est déjà important. On a marqué ci-dessus, à plusieurs reprises, dans les pages du chapitre V, la part qui lui revient, pour la zone côtière tuniso-tripolitaine, dans la création ou la croissance de certains villages. D'une manière plus large encore, le peuplement commence à être affecté par la présence et le foisonnement, autour des zaouias, des disciples et des descendants des saints ; les tribus marabou-

1. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 216, 217, 229.

tiques, qui devaient se multiplier dans les temps modernes, font alors lentement leur apparition. Dans la presqu'île du Cap Bon, par exemple, non seulement Nūba ou Nūbia prend, vers le xv[e] siècle, le nom de Sīdī Dāwūd qui y vivait au siècle précédent[1], mais encore les Dāwūdiyyūn, ses descendants, qui se disent chérifs, peuplent aujourd'hui, sur des terres habous, toute la contrée. A côté d'eux, plus considérables, les Mu'āwiyyūn, dont le chef est de droit syndic des chorfas du Cap Bon, se réclament tous d'un ancêtre commun, Sīdī Mu'āwiya b.'Atīq, qui peut avoir vécu à la fin du xiii[e] siècle et dont leur zaouia-mère porte le nom ; mais leurs cinq groupes principaux sont issus de personnages qui passent pour des descendants de Mu'āwiya à la cinquième ou sixième génération, et qu'il convient de situer probablement vers le milieu du xv[e] siècle[2] : peut-être faut-il identifier à l'un d'eux ce Muḥammad b.Qāsim, cité comme arrière-petit-fils de Mu'āwiya b.'Atīq et qui demeurait dans la Dakhla du Cap Bon en 867/1462[3].

Le Sahel, de bonne heure si riche en saints, est remarquable, au xv[e] siècle, par deux centres particulièrement prometteurs : Ksour Es-Saf et La Chebba. Dans la première de ces bourgades, on conservait le souvenir d'aṭ-Ṭāhir al-Mazūǧī, contemporain de Sīdī Abū Madyan ; mais c'est l'un de ses descendants, 'Alī b.Abī l-Qāsim, né en 776/1374-75 à Ksour Es-Saf où il résida jusqu'à sa mort, qui commence à illustrer cette obscure agglomération ; son arrière-petit-fils, 'Alī al-Maḥjūb, plus vénéré encore, devait être tué en 1550 au siège de Mahdia par les Espagnols. Sīdī 'Alī b. Abī l-Qāsim, que l'on nous donne comme fort instruit, a été le maître, peut-être le parâtre, d'un santon dont la postérité allait aussi se distinguer dans les guerres du siècle suivant : 'Alī al-Karrāy b. Maimūn al-Wafā'ī, surnommé à cause de sa monture l'« homme à la petite mule », Abū Buǧaila (vulg. sans doute Bū Bǧīla). Ce Sīdī 'Alī al-Karrāy, enterré dans l'ouest de Sfax à une date non précisée, mais postérieure à celle du décès de Sīdī B.'Arūs, aurait recueilli en outre à la source même, si l'on peut dire, la baraka de ce dernier : une scène curieuse, dont il est difficile de garantir l'authenticité, mais qui ne manque point de signification, montre Sīdī B.'Arūs le rencontrant à Tunis, dans la cour de la Grande-Mosquée, et lui donnant à sucer son sein droit ; comme il lui présentait ensuite le sein gauche, 'Alī l'aurait refusé en demandant

1. *Ma'ālim*, IV, 231.
2. Cf. Weyland, *Le Cap Bon*, Tunis, 1926, pp. 22-27, 43 (les dates approximatives sont à rectifier).
3. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 330.

qu'il fût réservé à son « frère Abū Rāwī »[1], qui est un santon de Sousse connu.

A La Chebba est né, dans la première moitié du siècle, Sīdī Aḥmad b.Maḫlūf, l'ancêtre des Chabbia *(Šābbiyya)*. Ce cheikh mystique était un lettré. Il avait fait de solides études religieuses à Tunis, où il aurait eu « un incident, vite aplani », avec Sīdī B.'Arūs, puis une dispute avec un soldat ; cette affaire l'aurait amené à fuir la capitale et à se retirer à Ksour Es-Saf auprès d'un maître ṣūfī : si le fait est exact, il ne peut s'agir, d'après les dates, que de 'Alī b. Abī l-Qāsim, et non, comme l'écrivent ses biographes, de 'Alī al-Maḥjūb. Notre Aḥmad b. Maḫlūf s'installa ensuite à Kairouan comme imam d'une mosquée de quartier et maître d'école ; et il finit par acquérir aisance et notoriété, au retour d'un pèlerinage à La Mecque, lorsqu'un membre de la tribu des Hanencha, des confins tuniso-constantinois, impressionné par son argumentation théologique, l'eut fait reconnaître comme chef spirituel par les siens. Soutenu moralement et matériellement par ces adeptes un peu lointains, mais sans doute attaqué sur place même par des envieux, il éprouva le besoin de se mettre à couvert, et il consulta par écrit, d'une façon détaillée, sur sa méthode éducative personnelle et sur la légitimité du ṣūfisme, le grand-cadi de Tunis Muḥammad ar-Raṣṣā'. La fetoua rendue comme réponse est favorable, en termes larges, à la doctrine ṣūfie. De cette démarche et de son résultat une double leçon se dégage : la survivance d'une honorable intellectualité chez un marabout comme le nôtre, et l'approbation déclarée du mysticisme par le représentant officiel le plus qualifié de l'orthodoxie[2].

Peu après cette consultation, en ramaḍān 887/novembre 1482, Aḥmad b. Maḫlūf décédait. Son fils aîné Muḥammad lui succéda à la tête de ses fidèles pendant deux ans et demi, puis il mourut. Un deuxième fils, Sīdī 'Arafa, recueillant jeune cet héritage, était destiné à l'agrandir et à lui donner un lustre inégalé[3] : sous lui,

1. I. Maqdīš, II, 126-130, 146-151. On pourrait rapprocher ce dernier incident de l'information fournie par un parent de Sīdī B. 'Arūs (*Manāqib*, p. 192), d'après laquelle celui-ci, enfant, a contraint pendant longtemps sa mère à lui donner le sein : on l'appelait alors parmi ses proches « Aḥmad le téteur *(raḍḍā')* ». Aux idées de parenté par lactation et de transmission physique de la baraka, on ajouterait sans doute utilement ici une explication de type freudien.

2. Sur les attaches ṣūfies des B. r-Raṣṣā', voir le *Fihrist* publié en appendice à *Adilla*, pp. 201-4 : on y trouve cité, entre autres, Sīdī Fatḥallah, mort en 847/1444 (*Daulatain*, p. 125/230), qui a donné son nom à un village situé à quelques kilomètres au sud-est de Tunis. Un autre faqīh tunisien de ce temps, Aḥmad b. Kuḥail, écrivait aussi bien sur le ṣūfisme que sur les actes notariés ; *Nail*, p. 81.

3. Cf. Monchicourt, dans *Revue Tunisienne*, an. 1931, pp. 330-8, et an. 1932, p. 82 (d'après un ouvrage de la secte, postérieur d'un siècle environ : *al-Fatḥ al-munīr*).

au siècle suivant, lorsque la puissance ḥafṣide se disloqua et qu'Espagnols et Turcs se disputèrent la suprématie dans la Berbérie du centre et de l'est, l'État maraboutique des Chabbia tenta de sauvegarder l'indépendance politique d'une partie du territoire, avec comme capitale Kairouan.

Avant même d'ailleurs que les étrangers fussent intervenus en Ifrîqiya, n'avons-nous pas au moins un exemple de pouvoir politique exercé dans une ville par un marabout ? Tripoli, détachée déjà des Ḥafṣides, était, rapporte Léon, gouvernée par un « hermite » en 1510, quand les Espagnols l'attaquèrent victorieusement[1].

1. Léon, III, 187.

CHAPITRE XIII

LA PRODUCTION INTELLECTUELLE ET ARTISTIQUE

I. *Conditions générales, enseignement, bibliothèques*

1. *Conditions générales.* — On a pu remarquer dans les chapitres précédents, sans qu'il ait été nécessaire de le faire ressortir à chaque page, le primat du facteur religieux dans la vie sociale, dans de nombreux aspects de l'organisation politique, administrative, économique, dans la conscience des individus. Comment s'en étonner pour un État musulman du moyen âge ? Comment cette prééminence ne se retrouverait-elle pas dans le domaine de l'activité intellectuelle et artistique, que nous abordons maintenant ? En vérité, cette emprise religieuse est plus forte encore qu'il n'y avait lieu, à l'avance, par comparaison avec d'autres pays musulmans et d'autres époques, de le supposer. L'art est lié dans ses manifestations les plus importantes à la religion, et soumis à l'interdiction des images ; la production intellectuelle elle-même et l'enseignement ne se dépouillent que dans une faible mesure de leur caractère religieux ; les sciences profanes, combattues par l'orthodoxie, ne sont plus cultivées que par quelques rares individus qui doivent, comme le note Ibn Ḫaldūn, « se dérober à la surveillance des docteurs »[1].

Les artistes qui travaillent la matière sont tous alors des artisans. Les lettrés sont, pour la plupart, des hommes de religion, ou des fonctionnaires laïcs dont la formation ne diffère guère, à moins qu'ils ne viennent d'Espagne, de celle des juristes-théologiens ; les emplois civils, à la chancellerie et aux finances, ne sont-ils pas d'ailleurs confiés de plus en plus, à côté des affranchis, à de véritables fuqahā' ? Ou, pour mieux dire, chez les gens instruits, clercs

1. *Prolégomènes*, III, 128.

et laïcs ne tendent-ils pas souvent à se confondre ? Sans nier l'existence, dans la pratique ordinaire, d'une certaine spécialisation, il faut bien reconnaître qu'en l'absence d'un système fixe de diplômes et de toute notion d'ordination, il n'existait pas entre ces deux catégories de séparation parfaitement définie : parfois le même individu se trouvait revêtir tour à tour, suivant les circonstances, plutôt l'une que l'autre de ces deux qualités.

Ce n'est certainement point par une erreur d'optique que nous sommes amenés à considérer comme particulièrement important le rôle du souverain et de la Cour. Il s'agit là soit d'initiatives et d'ordres donnés, soit plus simplement et plus fréquemment d'occasions offertes et de patronages : cérémonies cultuelles ou politiques, séances littéraires, constructions architecturales, mobilier d'art, fondations pieuses, dédicaces reçues, prébendes accordées, mainmise sur la plus grande partie de l'enseignement, des lettrés, des personnages de religion. Rôle central, en somme, qui est celui d'un mécénat détenteur du pouvoir et disposé, il faut le dire, si le maître et son entourage sont d'un esprit étroitement conservateur, à favoriser la routine et à asservir plus qu'à susciter et à promouvoir.

Les principaux centres intellectuels sont donc avant tout les deux capitales, Tunis, et pendant assez longtemps Bougie, l'une et l'autre, au surplus, cités maritimes où débarquaient les Espagnols et où faisaient escale les pèlerins. Constantine occupait un rang plus modeste, inférieur même à celui que Kairouan avait su reprendre et conserver. Quelques-unes des places du Sud et du Sud-Est, telles que Biskra, Tozeur, Gabès, Tripoli pouvaient à ce point de vue, de temps à autre, sous des chefs autonomes, briller d'un petit éclat régional. Sans doute un des effets du mouvement ṣūfī a-t-il été d'introduire une vie de l'esprit d'un niveau élémentaire ou moyen, rarement d'un niveau élevé, en des lieux plus nombreux et plus épars, en partie franchement ruraux ; mais, en gros, l'on peut affirmer que l'activité intellectuelle supérieure était concentrée dans les grandes agglomérations urbaines, en nombre restreint dans le pays.

La position géographique de l'Ifrīqiya en faisait non seulement une terre d'immigration très proche pour les musulmans refoulés d'Espagne et les gens de la Berbérie de l'Ouest, mais encore une voie de passage[1] pour tous ceux d'entre eux qui désiraient se rendre

1. Ceci pose la question du logement des voyageurs, aussi bien étrangers que gens du pays. Ils descendaient d'ordinaire chez l'habitant ou dans des « fondouks »,

en Orient afin d'y accomplir le Pèlerinage de La Mecque, compléter leurs études, faire du commerce ou s'installer. D'où la prépondérance des influences ibériques et marocaines dans plusieurs branches de la littérature et de l'art ; d'où, également, la floraison de ces récits de voyage hispano-marocains dont la plupart intéressent directement l'Ifrīqiya[1]. Cependant l'Orient avait aussi sa part d'influence, moins générale sans doute et moins forte que dans les premiers siècles de l'Islam, sensible néanmoins dans certains domaines : enseignement religieux par exemple, et quelques aspects de l'urbanisme et de l'art.

Ce n'était point à des Orientaux qu'était due, comme autrefois, l'importation depuis le Levant des méthodes ou des idées : très peu d'entre eux venaient en Ifrīqiya, fût-ce simplement pour la traverser. Comme lettrés, on ne pourrait en citer qu'un petit nombre, qui fait contraste avec le flot des Espagnols. Ce sera notamment à Bougie, pendant quelque temps, au début du XIIIe siècle, Taqyī d-dīn de Mossoul, qui avait vécu chez les Turcs, les Tatares, les nègres, et en Sicile auprès de l'empereur Frédéric II ; puis un autre aventurier, le chérif Abū l-'Abbās d'Ispahan, qui avait visité, si on l'en croit, l'Inde et la Chine avant d'être reçu à Tunis par al-Mustanṣir ; il se rendit ensuite, par Bougie, au Maroc où il décéda[2]. Ce seront encore, au XVe siècle, d'autres chérifs en quête de faveurs princières et, plus sérieux, le marchand égyptien, historien-poète, 'Abdalbāsiṭ b. Ḫalīl[3]. Mais c'est principalement par l'entremise des gens de Berbérie, de retour d'Égypte, de Syrie, d'Arabie, que l'Orient, demeuré prestigieux aux yeux des Croyants, répandait vers l'Ouest, en ces derniers siècles du moyen âge, certaines de ses valeurs.

L'influence culturelle que l'Ifrīqiya ḥafṣide peut avoir exercée sur d'autres pays musulmans serait à déterminer mieux que nous ne sommes capables de le faire dans cette étude. Elle paraît faible, à la vérité. Ici encore, c'est surtout, semble-t-il, comme station

parfois, si c'étaient des lettrés, dans une médersa (comme Ḫālid al-Balawī, à la Šammā-'iyya de Tunis), et plus couramment, s'il s'agissait de pauvres ou d'hommes de religion, dans une zaouia. Sur le logement des personnages de marque, hôtes officiels, voir ci-dessus, p. 72, n. 4.

1. Voir ci-dessus, t. I, pp. XXXII-XXXIII.

2. *'Unwān Dirāya*, pp. 104-7 ; un autre Mauṣilī est mentionné *ibid.*, p. 103, mais il n'est pas précisé s'il était originaire de Mossoul par lui-même ou par ses ascendants. Sur une poétesse venue d'Orient, voir ci-dessus, p. 174-5. Le poète persan Saadi a-t-il fait un séjour en Ifrīqiya, vers 1248-50, comme le pense Massé, *Essai sur le poète Saadi*, Paris, 1919, pp. 64-6, sur la foi de deux passages où l'auteur parle de son séjour au « Maghreb » ? On peut hésiter à l'affirmer.

3. Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 8-9, 77-85.

intermédiaire, comme étape entre le Levant et l'Extrême-Ouest dans la diffusion de tel ou tel élément de la civilisation que la Berbérie orientale a dû compter. Sa puissance créatrice propre, très émoussée, n'était pas susceptible, à quelques exceptions près, d'un vif et large rayonnement. La plus remarquable de ces exceptions est représentée par le grand historien Ibn Ḫaldūn : l'Ifrīqiya l'a rejeté de son sein, comme beaucoup de communautés humaines ont renié les plus illustres de leurs enfants, et c'est malgré ses compatriotes qu'il a porté au loin la gloire de son pays natal.

Dans cette délicate question des rapports culturels avec l'extérieur, qu'en était-il de l'Europe chrétienne ? En matière de production intellectuelle et d'art, les Ḥafṣides ont bien l'air de ne lui devoir rien, ou presque rien. En sens inverse, on ne saurait être, au moins pour le début de leur histoire, aussi affirmatif : la transmission d'Ifrīqiya en Europe des connaissances philosophiques et scientifiques des Anciens et des « Arabes » se poursuit au XIIIe siècle, principalement par la Sicile et l'Italie méridionale, favorisée, provoquée même par l'empereur Frédéric II et les Angevins. Il est peu probable que le « roman de Sidrach », contrairement à ce qu'avance le prologue de cette somme encyclopédique, ait été traduit, à Tunis, du latin en arabe, puis de l'arabe en latin sous un « roi »[1] qu'il faudrait identifier avec Abū Zakariyā' Ier ; mais cette caution invoquée par un auteur anonyme du dernier quart du XIIIe siècle est intéressante à signaler. Et nous verrons un peu plus loin, pour la même époque, le cas authentique du transfert, de Tunis à Naples, d'un ouvrage médical important. Il serait injuste de ne pas faire entrer aussi en ligne de compte ce que doit à la Berbérie orientale la pensée d'Européens qui y ont séjourné : les Raymond Martin et Raymond Lulle, voire, plus tardivement (pour celles de ses œuvres qui appartiennent à la littérature catalane) un Anselme Turmeda[2]. Toutefois, dans l'ensemble, à partir du XIVe siècle[3], la chrétienté n'a plus grand'chose à apprendre du monde de l'Islam.

Enfin, l'on voudrait dire un mot des lieux et des occasions de rencontre des musulmans d'Ifrīqiya, car ce sujet n'est pas sans une étroite connexion avec l'intellectualité et avec l'art. Au tout premier plan il convient de mettre les édifices et les cérémonies à

1. Cf. Ch.-V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, Paris, 1911, pp. 198, 203-4.
2. Voir ci-dessus, au chap. VII.
3. Voir ci-dessus, t. I, p. 414, à propos du transfert d'un livre de logique, au XIVe siècle, vers la chrétienté.

caractère religieux : mosquées, médersas, zaouias, avec les exercices du culte qui s'y faisaient, les séances d'étude et de consultation qui s'y tenaient. Le muṣallā, quand il subsistait distinct, ne jouait plus qu'un rôle épisodique. Nous laisserons de côté les cimetières, les cours et les terrasses des maisons, les gynécées, auxquels il faudrait faire une place dans la vie sociale féminine. Concernant la société masculine, l'intérieur de la maison a moins d'importance, bien qu'elle soit le siège, non seulement des études solitaires (plus rarement de l'enseignement et de la justice), mais encore et surtout des conversations entre parents et amis : on a rappelé déjà que les vestibules des maisons bourgeoises de Tunis servaient de salons de délassement et de réception[1]. Comme lieu de rencontre, le hammam ne paraît pas avoir joui, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, même chez les petites gens, d'une grande faveur[2]. Mais les hommes avaient d'autres endroits où se réunir et se fréquenter, en dehors même des édifices pieux : marchés ruraux, abords des portes de villes, souks villageois et urbains ; ceux-ci surtout, d'ordinaire si proches des mosquées, en particulier les souks des libraires et des notaires, sont à considérer pour ce qui touche aux conditions d'échange des idées. Vers la fin du XIIe siècle, une boutique de Bougie où se rencontraient trois ulémas avait reçu le joli nom de « Cité de la Science » *(Madīnat al-'Ilm)*[3]. A un plus haut degré encore, les réunions de toute nature au Palais du sultan ou chez quelque haut personnage, ainsi que bien des séances de justice, sont inséparables de l'activité intellectuelle des lettrés. D'un niveau plus médiocre sont ces spectacles forains auxquels se pressaient, sur une place extérieure de leur ville, les Tunisois du XVe siècle, un peu comme on le voit aujourd'hui à Marrakech: à côté d'équilibristes et de baladins, des « jongleurs » selon l'acception ancienne du terme y débitaient de la littérature et de la musique populaires, quotidiennement, en fin de journée[4].

2. *Enseignement.* — Un des traits dominants de la plupart des civilisations antiques et médiévales est le nombre considérable

1. Voir ci-dessus, p. 283. Ailleurs, sans doute, en plus d'un village, le banc de maçonnerie extérieur accolé à la maison devait inviter au bavardage et au repos. Au surplus, les hommes du commun n'éprouvent nulle gêne à s'accroupir ou à s'allonger, en plein air, à même le sol.

2. On signale qu'un homme de religion de Bougie n'alla plus au hammam du jour où il fut nommé cadi ; Nubāhī, ms. Rabat 1424, f° 72 a. Il n'y avait évidemment pas encore de cafés. Sur les quelques cabarets, plus ou moins clandestins, où l'on buvait du vin, voir ci-dessus, p. 274-5.

3. *'Unwān Dirāya*, p. 17.

4. Adorne, pp. 187-8.

des illettrés. L'Ifrīqiya, manifestement, n'échappait pas à la règle ; et l'on sait, de plus, combien l'usage exclusif de l'arabe littéraire comme langue écrite élargit le fossé qui existe entre gens instruits et ignorants. Léon l'Africain a mis l'accent sur le manque total de culture des habitants de la Petite-Kabylie[1], ce qui cadre parfaitement avec les informations que nous avons sur eux par ailleurs ; mais ce n'était là qu'un cas extrême : une bonne partie des populations campagnardes ne devait pas leur être très supérieure sous ce rapport. A la ville même, et dans le sexe masculin, beaucoup d'analphabètes ou de gens d'une instruction rudimentaire ; d'où le recours, pour la rédaction de suppliques ou de réclamations par exemple (on n'aperçoit pas trace de correspondance privée dans les classes inférieures de la société), à l'écrivain public[2]. Mais il est juste de noter, en contre-partie, que l'enseignement des mosquées et des zaouias était ouvert aux hommes de tout âge et de toute condition, et qu'un certain nombre d'auditeurs venaient écouter leçons savantes et conseils moraux dans l'esprit le plus désintéressé. La gratuité des études dans les médersas facilitait à quelques jeunes gens issus du peuple l'accès à des connaissances religieuses solides et, par suite, à un rang social plus élevé.

L'école élémentaire, *maktab* en arabe classique, s'appelle de très longue date *kuttāb* en Ifrīqiya : institution soit entièrement privée, soit soutenue matériellement par des habous ou par le Trésor[3]. Un maktab fonctionnait sous les Ḥafṣides, au palais sultanien, pour les jeunes princes et sans doute aussi les enfants de quelques hauts personnages de la cour[4]. Le maître d'école ou *mu'addib* enseigne à lire, écrire[5] et réciter le Coran, que les enfants répètent

1. Léon, III, 193.

2. Adorne, p. 194, à propos d'un chérif manchot, qui pouvait être considéré comme doué de baraka.

3. Dans *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 428, on a l'exemple d'un *kuttāb* construit par le gouvernement avec les fonds du *bait al-māl*.

4. Le sultan Abū Ḥafṣ fils d'Abū Bakr prit pour secrétaire son ancien maître à l'école du palais, membre d'une famille notable de Tunis, les B. Nizār ; *Berbères*, III, 26.

5. Il y aurait une étude particulière à faire sur l'écriture chez les Ḥafṣides, à l'aide des documents conservés. La calligraphie était une partie importante de l'enseignement, *Prolégomènes*, III, 287. L'origine de nombre de copistes et d'auteurs explique que la vieille écriture locale, très proche de celle de l'Orient, ait été presque entièrement supplantée, comme le constate I. Ḫaldūn, *op. cit.*, II, 400-2, par l'écriture espagnole, elle-même d'ailleurs en décadence sur le sol ifrīqiyen. Les habitants du Djérid, et quelques lettrés des villes côtières, étaient restés fidèles à l'« écriture orientale » ; cf. notamment *Prolégomènes*, *loc. cit.*, *Berbères*, II, 348, III, 18, 166, *'Unwān Dirāya*, p. 147. Quant à l'épigraphie, on sait que le coufique devient rare en Berbérie à partir de la conquête almohade ; il reste à préciser les étapes de sa disparition, en Ifrīqiya, devant le *nasḫī*, et l'évolution ultérieure de celui-ci.

en chœur. Méthodes et usages n'ont point varié, pour l'essentiel, depuis qu'Ibn Saḥnūn, au IXe siècle, a codifié dans un petit livre la déontologie de la profession[1] : façon de traiter les élèves, salaire du maître, cadeaux à son adresse, « clôture » de l'apprentissage partiel ou total du Coran[2], jours de congé[3]. A cause du manque de tenue des jeunes enfants et par respect pour les mosquées, les ulémas ḥafṣides interdisaient qu'on leur y donnât l'enseignement[4]. Les châtiments corporels étaient fréquents : le maître frappait le délinquant avec une planchette à écrire ou une baguette, ou, s'il jugeait le cas plus grave, il lui infligeait le fouet ou des coups de bâton sur la plante des pieds, enserrés au préalable dans l'instrument très simple appelé *falaqa* (une corde tendue sur un morceau de bois qu'on tord). De pareilles corrections n'allaient pas sans danger pour les petites victimes, et des accidents pouvaient se produire lorsqu'il y avait maladresse ou excès[5].

Malgré la rigueur habituelle de ce régime, il ne laissait pas toujours de mauvais souvenirs. Un bon élève, bien vu du maître, encouragé par sa famille, pouvait se rappeler par la suite avec attendrissement les jours passés au kuttāb de son enfance. Ce n'est pas sans une douce émotion, mêlée d'une pointe d'orgueil, qu'Ibn Nājī évoque, en une page charmante, le temps où, dans sa ville natale de Kairouan, il apprenait par cœur ses sourates en avance sur les leçons du mu'addib : un de ses oncles paternels, grand amateur de Coran, l'y aidait, le récompensant même, au début, à raison d'un dirhem par sourate sue ; le maître d'école, mis un jour au courant, s'émerveilla de semblables progrès. Quand l'enfant sut un certain nombre de *ḥizb* ou soixantièmes du Coran, il prit l'habitude d'en réciter à son oncle, cinq après la prière du matin et cinq entre la prière du soir et celle de la nuit, dans l'obscurité. Une nuit, dit-il, « il me gifla, parce que je m'arrêtais à chaque mot ; je ne crois pas qu'il m'ait jamais frappé en dehors de cette nuit-là. Je continuai à réciter, tout en pleurant. Ma mère, debout contre la porte de la chambre, à l'extérieur, pleura de m'entendre

1. I. Saḥnūn, *K. Ādāb al-Mu'allimīn*, éd. Abdulwahab, Tunis, 1931.
2. Sur ces deux derniers points, la coutume kairouanaise de la fin du moyen âge est précisée par Burzulī, II, f°s 199 a et 202 a.
3. Abū Zakariyā' Ier donnait congé aux jeunes élèves chaque fois qu'il passait devant une école ; *Fārisiyya*, p. 318.
4. Ubbī, *Ikmāl*, V, 245.
5. Cf. notamment I. Saḥnūn, *op. cit.*, pp. 44-6, 62 (sur la responsabilité juridique du maître), *Fārisiyya*, p. 381 (l'élève qui reçoit le fouet est un jeune émir, futur sultan), Burzulī, II, f°s 200 b (cas concrets d'accidents, anecdote plaisante sur un mauvais garnement) et 205 b.

pleurer. (Mon oncle), l'entendant, me fit taire et s'écria : 'Ā'iša, c'est toi qui lui vaux cela ; tu l'as emmené à la campagne avec toi, et il a délaissé ses sourates pendant plus d'un mois ; je t'avais demandé de ne pas le faire, mais tu as refusé, en alléguant que tu ne pouvais te séparer de lui ; sans cela, il n'y aurait rien à redire à son sujet. Elle répondit : Monseigneur, si je pleure sur lui, c'est pour autre chose ; c'est parce que, tout petit, il récite dans l'obscurité chaque nuit ; tu ne m'as pas laissée jusqu'à présent allumer la lampe. Il lui permit de l'allumer désormais. Voilà ce que j'ai moi-même entendu. Ma mère m'a dit ensuite : Lorsqu'il sortit ce soir-là pour faire la prière de la nuit et que je le suivis pour fermer la porte, il me dit : Je te recommande la patience, car il s'absentera loin de toi longtemps pour aller étudier à Tunis, et il sera cadi en de nombreuses localités »[1].

Au-delà du rudiment, l'enseignement était donné d'ordinaire dans l'une ou l'autre des trois sortes d'établissements ci-après : mosquée, zaouia, médersa. Les jeunes gens de la campagne qui désiraient faire des études se rendaient, comme ils pouvaient, à la zaouia[2] ou à la ville proche, pour y vivre en général dans des conditions très modestes. Des principaux centres du pays, comme il nous est précisé pour Kairouan, on n'allait guère étudier à la capitale, à moins qu'on ne se destinât à une carrière de notaire ou de cadi[3]. En aucun cas, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, on ne saurait parler d'une organisation d'ensemble, et le terme d'Université, même pris dans son sens médiéval ou oxonien, est assurément déplacé pour désigner au moyen âge le groupe de la Grande-Mosquée et des collèges tunisois.

Dans quelle mesure un pareil enseignement, aussi peu coordonné, était-il privé ou officiel ? Le contrôle de l'orthodoxie religieuse et gouvernementale s'exerçait pour ainsi dire de lui-même, grâce à une opinion publique sur ce point toujours en éveil. Des subventions diverses pouvaient à la fois aider et brider les professeurs de mosquées et les cheikhs de zaouias ; mais ces deux catégories semblent être demeurées, en principe au moins, libres dans leur recrutement et leur manière de fonctionner. Il n'en était pas de même des médersas, presque toutes fondées soit par le souverain, soit par de grands personnages, à Tunis et dans quelques-unes des

1. *Ma'ālim*, IV, 193-5.
2. A celle-ci, au surplus, était annexé parfois un *kuttāb*.
3. *Ma'ālim*, IV, 260.

autres cités (par exemple à Constantine et à Tripoli)[1] : le professeur ou *mudarris* paraît y avoir été nommé habituellement, obligatoirement peut-être, par la haute administration. Ces collèges n'étaient ils pas destinés surtout à la formation de fonctionnaires dévoués à la dynastie et aux conceptions religieuses qu'elle patronnait ? Ils n'ont cependant jamais pris, chez les Ḥafṣides, l'importance religieuse et architecturale que, plus à l'Ouest, les Marīnides leur ont donnée.

A propos de l'un d'eux, la *Ma'riḍiyya*, créée à Tunis vers 1280, on nous rapporte par quel moyen, discutable en vérité sur le plan du désintéressement spirituel, le prince fondateur, Abū Zakariyā' fils d'Abū Isḥāq Ier, attira dans le nouveau collège, au détriment des autres maisons d'enseignement, une foule d'auditeurs : en faisant distribuer à toutes les personnes présentes deux bourses pleines d'or et d'argent. Il assigna à un professeur de l'établissement le traitement mensuel, regardé comme élevé, de dix dinars (d'or ou de compte ?). Il honorait de sa présence les admonitions morales et religieuses qui y étaient prononcées le lundi et le vendredi, pendant que brûlaient, sur son ordre, « l'ambre et le bois d'aloès ». A tout moment, d'ailleurs, grâce à une lucarne pratiquée spécialement dans ce but, il pouvait, de sa propre demeure située juste en face du collège, suivre les cours que l'on y professait[2].

On vient de constater combien la clientèle d'une médersa était sensible à des avantages pécuniaires immédiats : assurément, elle était d'ordinaire très peu fortunée. Un récit autobiographique nous montre même un cas extrême de pauvreté en la personne d'un étudiant kairouanais dans une médersa tunisoise, vers 1300 : le malheureux, honteux de sa misère, vivait de déchets de légumes jetés aux portes des maisons, qu'il ramassait subrepticement et qu'il faisait cuire dans sa chambre en les assaisonnant, pour donner à croire à ses camarades, par l'odeur, que c'était de la viande. A ce régime, sa santé commençait à s'altérer lorsque, désigné comme répétiteur, il attira bientôt sur lui l'attention du « cheikh » par le succès de ses leçons. Un jour, raconte-t-il lui-même, comme il sortait, le portier de la médersa lui demanda la clé de sa chambre ; il la lui remit, croyant que l'autre, à son habitude, voulait balayer. Au retour, reprenant sa clé, il eut la surprise de

1. Brunschvig, *Médersas*, et ci-dessus, t. I, pp. 350-1, 387, 394, t. II, début du chapitre précédent.

2. *Daulatain*, pp. 40-1/73 (où *yuṭliqu* est traduit par : « il répandait libéralement » ; il vaut sans doute mieux comprendre : « il faisait brûler » ; cf. Dozy, *Supplément*, II, 56).

trouver en évidence dans la pièce des vêtements, du blé, de la semoule, de la viande et des pièces d'argent. « Croyant m'être trompé de domicile, je sortis et me mis à compter les chambres. C'était bien la mienne. J'interrogeai le portier qui me répondit : Le cheikh te fait dire qu'il t'avait méconnu ; tu n'auras plus à te tracasser pour la viande ni pour quoi que ce soit »[1].

Il est donc clair que le régime normal de l'internat ne comportait que le logement, sans la nourriture. Quant au « cheikh » en question, il semble avoir été administrateur de la médersa, comme ceux qui portent ce titre de nos jours, en même temps que professeur. La durée habituelle des études dans les médersas de Tunis au XIV[e] siècle était de cinq années, temps beaucoup plus court qu'au Maroc, ce qu'Ibn Ḫaldūn interprète comme une marque de supériorité en faveur de l'enseignement tunisien[2]. Les vacances annuelles n'excédaient peut-être pas officiellement les jours de fêtes religieuses[3] ; mais il est certain que les études se relâchaient pendant une partie au moins de l'été. Il nous est précisé que les cours chômaient coutumièrement chaque semaine, à moins de prescriptions contraires formelles de la part du fondateur, le jeudi et le vendredi ; à la Šammā'iyya, le cheikh Ibn Qaddāḥ, mort en 1334, ajoutait encore le lundi[4]. Il n'y a point trace d'examens véritables ; mais, selon la pratique ancienne, tout maître en tout lieu pouvait délivrer à un disciple, à la fin de tel ou tel cours, l'autorisation écrite d'enseigner à sa place et en son nom soit tel ouvrage, soit l'ensemble des matières que lui-même professait : sorte de « licentia docendi », en arabe *iǧāza*, particulière ou générale suivant les cas[5].

Concernant l'esprit et la méthode de ce que nous pourrions appeler l'enseignement moyen et supérieur, il faut observer là encore que le haut moyen âge les avait déjà à peu près fixés. Au très vieux procédé du *naql* ou transmission orale des textes par la simple récitation du maître devant ses disciples, s'était ajoutée

1. *Ma'ālim*, IV, 111-2.

2. *Prolégomènes*, II, 444. J. Ḫaldūn estime aussi, *ibid.*, III, 288, que les Ifrīqiyens sont plus avancés sous le rapport de l'instruction que les habitants de la Berbérie de l'Ouest, « parce qu'ils joignent à l'étude du Coran celle des termes techniques employés dans les sciences ».

3. Ubbī, *Ikmāl*, VI, 34, mentionne la « lecture d'été » *(qirā'at aṣ-ṣaif)* dans une médersa de Tunis.

4. Ubbī, *Ikmāl*, III, 483.

5. Deux textes intéressants de demande écrite d'*iǧāza* et de réponse favorable du maître, au commencement du XIII[e] siècle, sont insérés dans '*Unwān Dirāya*, pp. 149-152.

pour se combiner avec lui, en Ifrīqiya, dès le xe siècle, la méthode plus vivante de l'*ilqā'* : questions posées par le maître aux élèves, et sujets débattus à la fois par eux et par lui[1]. Sur le fond des choses, cependant, Ibn 'Arafa réclamait, des professeurs comme des écrivains, un peu de nouveauté : les études, affirmait-il, doivent progresser et non se borner à répéter servilement les résultats antérieurs. Entendons qu'il ne désirait nullement la remise en discussion des principes et des règles traditionnels, mais, comme il l'indique lui-même, l'approfondissement de la doctrine, que l'on obtient en éclairant des points obscurs ou en soulevant des problèmes neufs[2].

Ibn 'Arafa était mort depuis quatorze ans lorsqu'on vit arriver à Tunis, à la fin de 817/début de 1415, un Marocain, 'Abdal'azīz b.Mūsā al-'Abdūsī, dont la mémoire prodigieuse et la méthode nouvelle d'enseignement ne tardèrent pas à faire sensation. Lorsqu'il expliquait la *Mudawwana* de Saḥnūn, il rapportait chaque fois l'opinion de très nombreux Mālikites de tous pays, époque par époque, sans omettre même les spécialistes d'actes notariés ; cela ne s'adressait qu'à des auditeurs avertis, qui avaient néanmoins de la peine à suivre un aussi copieux étalage d'érudition. Il attirait au contraire la foule, à la mosquée d'al-Qaṣr ou ailleurs, par des leçons plus accessibles au grand public : installé dans une chaire magistrale *(kursī)*[3], il commençait par quelques invocations stéréotypées, commentait sobrement un verset coranique, et de là passait, pour s'y étendre longuement, aux Traditions apparentées : c'est dans ce dernier genre, conçu d'une manière très large, qu'il triomphait, rappelant d'une voix forte et claire toutes les histoires classiques, tous les récits anciens relatifs au sujet choisi, et capable d'énumérer à la file jusqu'à deux cents hadiths avant de revenir au texte du Coran. Il paraît que le succès extraordinaire qu'il remportait jetait le trouble dans le monde des étudiants ; le sultan leur interdit d'engager des débats avec lui. Les ulémas tunisois, soucieux de sauvegarder leur propre prestige et conscients de leur supériorité intellectuelle, lui déniaient toute valeur personnelle en matière de langue arabe et de fiqh. Un jour

1. *Dibāj*, p. 136 ; *Ma'ālim*, III, 79, 117.
2. Ubbī, *Ikmāl*, IV, 346 ; *Nail*, p. 275.
3. Le *kursī* est cité également, deux cents ans plus tôt, à propos d'un professeur à la Grande-Mosquée de Bougie ; *'Unwān Dirāya*, p. 77. Ubbī, *Ikmāl*, II, 247, en rattache l'emploi aux traditions relatives à la chaire *(minbar)* du Prophète. — En ce qui concerne l'installation des étudiants au cours, un auteur souligne qu'à Tunis chacun d'entre eux occupait habituellement une place fixe que ses camarades respectaient ; I. Nājī, *Commentaire Risāla*, II, 205.

qu'al-'Abdūsī, sensible à ce dédain, voulait prouver ses connaissances linguistiques, il se fit apporter un livre de grammaire et procéda pour les grammairiens comme il faisait pour les juristes : il énonça d'affilée toutes leurs opinions à travers les temps ; le public, fatigué, partit ; notre homme ne recommença plus pareille expérience. Il devait mourir à Tunis vers la fin de 837/mi-1434[1].

C'est à propos de deux maîtres kairouanais du XIVe siècle que nous avons le groupe de renseignements le plus précis sur l'organisation des cours dirigés ou faits par un même professeur. Lorsque, nous dit-on, le cheikh Muḥammad ar-Rammāḥ fut devenu vieux, il chargea quelques-uns de ses disciples d'assurer à sa place chaque matin l'enseignement de l'exégèse coranique, des Traditions et des applications juridiques, tandis que d'autres, à d'autres heures de la journée, enseignaient notamment la grammaire, le partage des successions et le calcul : au total seize cours fonctionnaient de cette façon ; et le vendredi après-midi tous ces mudarris s'assemblaient autour de leur maître commun pour discuter et aplanir ensemble les questions difficiles que chacun d'eux avait pu rencontrer[2]. Voici maintenant la manière dont le cheikh 'Abdillah aš-Šabībī assumait quotidiennement sa double fonction de professeur et de mufti : au retour de la prière du matin, qu'il faisait dans la zaouia d'Ibn Abī Zaid, il trouvait chez lui un grand nombre d'auditeurs qui l'attendaient en écoutant quelques-uns de ses meilleurs disciples réciter le Coran. Une première séance commençait, au cours de laquelle il commentait abondamment, dans le sens de l'édification morale, quelques versets coraniques, en s'appuyant sur les biographies du Prophète et des saints et sur les Traditions de Muslim. Puis, c'était, jusqu'à l'appel à la prière de midi, une deuxième séance, consacrée à des traités élémentaires de fiqh pour une quinzaine d'élèves débutants ; une troisième séance lui succédait, pour une dizaine d'élèves plus avancés. Le cheikh, ensuite, prenait un repas, puis il rendait des fetouas écrites, et il faisait la prière de midi dans sa demeure peu avant l'appel à la prière de l'après-midi. Jusqu'à l'appel à la prière du soir, il enseignait à psalmodier le Coran, et, après cette prière, il se rendait dans telle ou telle zaouia pour le même objet. C'est seulement après la prière de la nuit, faite tardivement, qu'il rentrait chez lui, précédé d'un porteur de lanterne ; et il lui restait encore à préparer ses cours du lendemain, ainsi qu'à rédiger les réponses

1. *Nail*, pp. 180-1 ; *Daulatain*, p. 114/210 (la date est à rectifier).
2. *Ma'ālim*, IV, 114.

aux questions juridiques qui lui avaient été posées après la prière de midi[1].

En l'absence de programmes stricts pour les études, l'usage et la commodité scolaire déterminaient, bien que d'une manière assez lâche, leur progression. Des tendances prédominantes se faisaient jour, et il n'est pas impossible de relever l'importance particulière de certaines matières et de certains ouvrages dans l'enseignement. Est-il besoin par exemple de souligner encore ici la part considérable, presque exclusive ordinairement, des matières religieuses, ou de celles qui leur étaient étroitement apparentées ? Coran, Traditions, fiqh, grammaire arabe constituaient l'essentiel pour la plupart des étudiants.

« Les habitants de l'Ifrīqiya, écrit Ibn Ḫaldūn, tiennent surtout à familiariser les élèves avec le texte du Coran et avec les diverses variantes et leçons de ce livre. Cette partie de l'enseignement est plus soignée chez eux que partout ailleurs »[2]. Lui-même s'était appliqué, dans sa jeunesse[3], aux « sept leçons coraniques » et il avait appris à ce sujet les traités classiques des Espagnols Abū 'Amr ad-Dānī et Ibn Šuraiḥ al-Muqri' de Séville, ainsi que le poème didactique appelé *aš-Šāṭibiyya* du nom de son auteur, originaire de Játiva ; mais il affirme que les étudiants délaissèrent ensuite ces œuvres fameuses pour un poème récent dû à la plume de l'Hispano-Marocain Muḥammad al-Ḫarrāz. Parmi les livres d'exégèse coranique en vogue figurait le *Kaššāf* d'az-Zamaḫšarī, dont un commentaire, écrit depuis peu en Orient par Ḥasan b.Muḥammad aṭ-Ṭībī, fut reçu vers le milieu du XIVe siècle en Berbérie[4].

Les Traditions étaient apprises dans les cinq ou six recueils classiques, et de préférence, comme à toute époque, chez Muslim et al-Buḫārī. Le *Muwaṭṭa'* de l'imam Mālik, déjà plus proche des manuels de fiqh, était, comme de juste, en honneur auprès d'une population aussi attachée au mālikisme : on l'étudiait volontiers à l'aide des travaux de deux Espagnols bien connus, Ibn 'Abdalbarr et al-Bājī. Pour la science théorique du hadith, on recourait au traité du šāfi'ite Ibn aṣ-Ṣalāḥ, qui vécut dans la première moitié du XIIIe siècle en Orient. C'est au genre des Traditions qu'il faut rattacher les *Siyar* d'Ibn Isḥāq sur la vie du Prophète et les grandes

1. *Ma'ālim*, IV, 205-6.
2. *Prolégomènes*, III, 287.
3. *Ibid.*, I, pp. XX et suiv.
4. *Ibid.*, II, 463.

expéditions militaires du début de l'Islam : perdus peut-être aujourd'hui sous leur forme originelle qui remontait au VIIIe siècle, ils étaient très en faveur sous les Ḥafṣides auprès de nombreux maîtres, mais rejetés par quelques rigoristes à cause de l'accusation de fausseté que Mālik avait jadis lancée contre Ibn Isḥāq[1].

Le fiqh, qui englobe de la manière la plus large à la fois le culte et le droit, était l'objet, de la part des étudiants sérieux, des efforts les plus longs et les plus soutenus. Il était enseigné aux débutants, dans le rite mālikite, à l'aide de la *Risāla* d'Ibn Abī Zaid de Kairouan. Puis on passait à l'étude de tel ou tel manuel oriental, principalement le *Tafrīʿ* d'Ibn al-Jallāb, le *Talqīn* de son disciple ʿAbdalwahhāb, ou le *Muḫtaṣar* plus récent d'Ibn al-Ḥājib. Les élèves les plus avancés lisaient le texte même de la *Mudawwana* de Saḥnūn, ou les ouvrages d'un autre Kairouanais, al-Barādiʿī, le *Tahḏīb* et le *Tamhīd*, qui résumaient et expliquaient la *Mudawwana*. Le XVe siècle ḥafṣide devait voir commencer la fortune du *Muḫtaṣar* égyptien de Sīdī Ḫalīl, écrit au siècle précédent et destiné, avec ses commentaires, à éclipser la plupart des autres manuels, à l'exception de l'élémentaire *Risāla*.

Les sciences religieuses comprenaient aussi les deux sortes d'uṣūl, c'est-à-dire la théologie dogmatique et les principes du droit. Leur étude, qui n'a jamais été très poussée chez les mālikites, était réservée à une élite peu nombreuse ; on se servait surtout de l'*Iršād* de l'Imām al-Ḥaramain, du *Mustaṣfā* de son illustre disciple al-Ġazālī et des travaux plus récents de Faḫr ad-dīn ar-Rāzī. Il faudrait ajouter aux matières et aux œuvres jusqu'ici mentionnées le célèbre traité d'éthique religieuse d'al-Ġazālī, l'*Iḥyā'*, et encore, pour les milieux mystiques ou sympathisants, les classiques orientaux du ṣūfisme auxquels il a été fait allusion dans le chapitre précédent.

La connaissance de la grammaire arabe était reconnue de longue date comme nécessaire pour une exacte compréhension des textes sacrés et pour la préservation de la langue qui avait l'honneur d'être celle du Coran. Le *Livre*, ancien et remarquable, de Sībawaih n'était pas oublié ; mais on lui préférait souvent des manuels d'une forme plus accessible, tels que les *Jumal* d'az-Zajjājī, ou le *Mufaṣṣal* d'az-Zamaḫšarī, ou plus encore les œuvres didactiques, vite célèbres, d'auteurs du XIIIe siècle qui ont écrit en Orient : Ibn al-

1. *Maʿālim*, IV, 155. — Sur les matières et les ouvrages étudiés à l'époque ḥafṣide, les deux sources les plus détaillées sont les *Prolégomènes*, déjà cités et le « catalogue » *(barnāmaj)* qui sert d'appendice au *ʿUnwān Dirāya*, pp. 215-236.

Ḥājib et Ibn Mālik. L'étude du style, de la métrique et des belles-lettres, considérés déjà comme choses aux trois-quarts profanes, n'était pas exclue complètement ; et il se trouvait des maîtres, même dans le monde religieux, suffisamment attachés à la langue arabe et sensibles à l'esthétique littéraire pour faire lire devant eux et expliquer une anthologie poétique telle que la *Ḥamāsa* d'Abū Tammām ou les fameuses « Séances » *(Maqāmāt)* d'al-Ḥarīrī : celles-ci, par exemple, au XIVe siècle, furent commentées par des imams successifs de la Grande-Mosquée de Tunis, dans une salle de cette mosquée[1].

Parmi les sciences rationnelles, il en est au moins deux qui pouvaient se prétendre directement utiles à la religion : le calcul, en vue du partage des successions, et la logique, indispensable dans les uṣūl. On se bornait en général au rudiment de cette première science ; et l'on étudiait quelque peu la seconde, plus encore que chez al-Fārābī ou Avicenne, dans un résumé oriental du XIIIe siècle : *al-Jumal* d'al-Ḫūnajī. Les autres branches cultivées par les philosophes, étant suspectes à l'orthodoxie, ne faisaient point l'objet, à l'ordinaire, d'un enseignement. L'astronomie, qui se doublait de l'astrologie, et la médecine étaient enseignées par quelques spécialistes à un nombre de disciples restreint ; la détermination exacte des heures de prière et de l'orientation vers La Mecque, qui exige certaines connaissances astronomiques, n'était pas à la portée de tous.

Les données qui précèdent mettent en lumière la grande variété d'époque et de provenance géographique des ouvrages qui servaient de base à l'instruction. Leur liste n'était pas immuable, et, malgré le conservatisme des maîtres, de temps à autre un manuel nouveau, même venu de loin, pouvait se répandre et supplanter des livres scolaires réputés. La tendance était, comme Ibn Ḫaldūn le constate et le déplore[2], aux abrégés par trop concis, en prose ou en vers, faciles à retenir par cœur — on apprenait beaucoup par cœur à tous les échelons des études —, mais d'un style condensé et obscur ; d'où la nécessité pour les professeurs de les commenter avec abondance, oralement et par écrit ; d'où aussi le demi-oubli, chez ceux qui ne tenaient pas à une culture véritable, de travaux anciens d'une plus grande valeur.

1. *Daulatain*, p. 61/111.
2. *Prolégomènes*, III, 274-5.

3. *Bibliothèques.* — Quelques mots, à présent, sur les bibliothèques. Elles ne renfermaient évidemment, durant la période qui nous occupe, que des manuscrits. En dehors des bibliothèques, sans doute parfois assez riches, qui appartenaient à des particuliers, celles des mosquées, des zaouias et des médersas avaient un rôle social plus considérable parce qu'elles aidaient à la diffusion des connaissances dans un public plus étendu. Par exemple, au début du XIVe siècle, dans une zaouia aussi éloignée des grands centres que celle des Aulād Suhail près de Sorman en Tripolitaine, on remarquait un nombre important de livres[1]. A Tunis, au siècle d'avant, le prince Abū Zakariyā' fils d'Abū Isḥāq, lorsqu'il fonda le collège d'al-Ma'riḍ, le dota de « livres précieux traitant des diverses sciences »[2]. Vers la même date, le voyageur al-'Abdarī signalait que de nombreux livres anciens étaient conservés à la Bibliothèque de la Grande-Mosquée de Kairouan, et, parmi eux, un Coran de grand format qui passait pour remonter au temps du calife 'Uṯmān[3]. Un peu plus tard, à Kairouan, le faqīh 'Alī b. Ḥasan al-'Awwānī, mort en 758/1357, profita, nous dit-on, d'une disette pour acquérir au profit de sa zouia, en échange de grains, beaucoup d'ouvrages de prix ; ultérieurement, les étudiants kairouanais furent autorisés par une fetoua à emprunter ces ouvrages à domicile, à condition de les restituer à la fin de la saison hivernale des cours, et pendant longtemps ils bénéficièrent effectivement de cette faculté[4].

Cependant, ce sont les bibliothèques fondées et entretenues par les sultans, soit au Palais, soit dans la Grande-Mosquée de leur capitale, qui ont dû être les mieux garnies. Il en existait une à Bougie[5]. Dans la Kasba de Tunis, Abū Zakariyā' Ier réunit plus de trente mille volumes sous la garde d'un conservateur, al-Ḥasan b.Mu'ammar aṭ-Ṭarābulusī qui, disgracié ensuite par al-Mustanṣir, reprit ses fonctions sous al-Wāṯiq : à son retour, plusieurs milliers de livres étaient déjà perdus, « par la pluie et la main des hommes », selon l'expression qu'il aurait lui-même employée[6]. Cette première grande *ḫizānat al-kutub* des sultans ḥafṣides n'était pas destinée

1. Tijānī, *Voyage*, II, 127.
2. *Fārisiyya*, p. 372 ; *Daulatain*, p. 40/73.
3. 'Abdarī, f° 36 a.
4. *Ma'ālim*, IV, 151-2.
5. *'Unwān Dirāya*, p. 26.
6. Tijānī, *Voyage*, dans les notes de *Masālik*, p. 25, n. 1, trad. p. 129, n. 2 ; *Fārisiyya*, p. 318 ; *Adilla*, p. 46.

à durer longtemps : au début de 1317, Ibn al-Liḥyānī, sur le point de fuir, vendit ces livres avec tout le mobilier sultanien[1].

Une bibliothèque du Palais semble s'être peu à peu reconstituée à Tunis, surtout sous les règnes prospères d'Abū l-'Abbās et d'Abū Fāris[2]. Ce dernier, particulièrement zélé en faveur des établissements religieux, fit aménager une salle de bibliothèque dans une aile de la Grande-Mosquée, celle « du Croissant », située sous le minaret, et il y fit transporter, en rabī' II 822/mai 1419, « tous les livres qu'il possédait » : un personnel fut affecté à la surveillance de ce fonds, accessible aux lecteurs chaque jour depuis l'appel à la prière de midi jusqu'à la prière de l'après-midi[3]. En rajab 854/août 1450, le sultan 'Uṯmān, à son tour, voyait achever l'installation de la bibliothèque-habous qu'il venait de fonder dans une pièce de la Grande-Mosquée, située à l'est, dite *maqṣūra* de Sīdī Muḥriz[4]. Enfin, aux alentours de 1500, l'un de ses successeurs, Abū 'Abdallah b. al-Ḥasan, constituait, dans la même région de l'édifice, l'importante bibliothèque qui porte encore aujourd'hui son nom : la '*Abdalliyya*[5]. Malgré le pillage de Tunis par l'armée de Charles-Quint et des causes diverses de dégradation ou de perte à travers les années, ces grandes collections d'origine ḥafṣide, enrichies par la suite d'ouvrages nouveaux, sont demeurées respectables jusqu'à nous.

II. *La production intellectuelle*

1. *Sciences, médecine, épidémies.* — C'est un fait établi, bien qu'il soit encore mal expliqué, que la décadence générale et brusque des sciences et de la philosophie, au XIIIe siècle, dans l'ensemble du monde musulman. Quand s'ouvrit la période ḥafṣide, l'effort si remarquable poursuivi depuis plus de quatre cents ans à travers l'Islam pour assimiler et prolonger en ces domaines la pensée antique touchait presque partout à sa fin[6]. En même temps s'intensifiait, par l'Espagne comme par l'Italie, la transmission de ce

1. *Berbères*, II, 446 ; *Adilla*, p. 101 ; *Daulatain*, p. 51/93-4.
2. Il y est fait allusion, pour l'année 802/1400, dans *Fārisiyya*, p. 427.
3. *Daulatain*, pp. 101, 109/187-8, 202.
4. Zarkašī, *Bulūġ*, f° 103 b ; *Daulatain*, pp. 119, 128/219, 235.
5. *Barnāmaj al-maktaba al-'Abdalliyya*, Tunis, t. I, 1908, *Introduction*.
6. Sur l'affaiblissement des connaissances dans le monde musulman, on a plus d'une page d'I. Ḫaldūn. Avant lui, aḏ-Ḏahabī, *Taḏkirat al-Ḥuffāẓ*, Haiderabad, 1334 h, IV, 266, s'était montré particulièrement sévère, sur ce point, pour le Maghreb.

trésor intellectuel à l'Europe chrétienne, dont l'essor incomparable, matériel et spirituel, s'affirmait déjà comme prometteur des plus hautes réalisations.

La Berbérie orientale pouvait s'enorgueillir d'avoir contribué, à la fin du XIIe siècle, à la formation du génie mathématique d'un Léonard de Pise, dont le père exerçait les fonctions de scribe et notaire pour ses compatriotes à Bougie[1]. Léonard n'eut guère par la suite, dans cette Ifrīqiya à laquelle il était redevable d'une partie de ses connaissances, d'émules dignes de lui. On notera toutefois avec curiosité que le dernier mathématicien en langue arabe de quelque renom, l'Andalou 'Alī b.Muḥammad al-Qalaṣādī, est décédé à Béja, en 891/1486[2], dans ce même pays musulman où avait débuté, trois cents ans plus tôt, le « grand rénovateur des sciences mathématiques en Occident ».

Aucun progrès en astronomie ni dans les sciences physiques et naturelles n'est à inscrire à l'actif des deux derniers siècles du moyen âge musulman. Dans la production déjà amoindrie du XIIIe, la part de l'Ifrīqiya est des plus réduites : le seul savant de mérite qu'elle compte alors est Aḥmad b. 'Alī at-Tamīmī, dit Ibn al-Kammād, qui, peu après 679/1280-81, dressa des tables astronomiques[3] d'après les travaux, vieux de deux cents ans, de l'Espagnol Ibn az-Zarkāla ou Azarchel[4]. Et c'est à peine s'il y a lieu ensuite de citer, pour la deuxième moitié du XIVe siècle, deux des ouvrages du cadi constantinois polygraphe Ibn Qunfuḏ : un manuel aidant à déterminer la position des astres, et le commentaire, dédié à un vizir marīnide, d'un poème astrologique estimé[5]. L'astrologie, très en faveur auprès du grand public et des princes, servait de base notamment à un moyen compliqué de divination, la *zāyirja*, « table circulaire (du monde) », dont usaient même des

1. Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leyde, 1938, p. 243-4. — Pour ne pas alourdir les notes de ces pages consacrées à la production intellectuelle, on omettra d'y renvoyer, à propos de chaque auteur, à la classique *Geschichte der arabischen Literatur* de Brockelmann, à compléter quelquefois par des notices de l'*Encyclopédie de l'Islām*.

2. Sur lui et son œuvre, voir Maqqarī, *Analectes*, I, 934-6, I. Qāḍī, *Durrat Ḥijāl*. II, 445, Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, Leipzig, 1900, n° 444, et Renaud, dans *Isis*, 1932, p. 175-6.

3. Postérieures, par conséquent, de moins de trente ans aux célèbres « Tables alphonsines ».

4. *Prolégomènes*, III, 148 ; Suter, *op. cit.*, p. 142-3, n° 356, et p. 227 (paraît avoir confondu à tort cet I. al-Kammād avec l'I. Isḥāq cité dans *Prolégomènes* à la page suivante et qui doit avoir été, comme l'a pensé de Slane, Abū Isḥāq = I. az-Zarkāla). Suter mentionne aussi, p. 196, n° 487, un Aḥmad b. Yūsuf b. al-Kammād : quel rapport avec l'I. al-Kammād précité ?

5. Suter, *op. cit.*, n° 422 ; Renaud, dans *Isis*, 1932, p. 174. On lui doit également le commentaire d'un traité de calcul écrit vers 1300 par le Marocain connu Ibn al-Bannā' ; Renaud, dans *Hespéris*, 1938, t. XXV, p. 14, et 1944, p. 36.

fuqahā'. Ibn al-Abbār, au XIIIe siècle, tirait des horoscopes à la cour ḥafṣide ; vers le milieu du XIVe, en dépit du scepticisme affiché en cette matière par Ibn Ḫaldūn et par un poète de ses amis, l'art de la zāyirja était florissant à Tunis, entre les mains d'un cheikh d'origine espagnole Yaḥyā b. 'Abdalwāḥid al-Ḫayyāṭ[1] ; cent cinquante ans plus tard, il en était de même, au témoignage de Léon[2].

On hésitera, par ailleurs, à rattacher à la Berbérie ḥafṣide le lapidaire bien connu d'un auteur, Aḥmad b. Yūsuf at-Tīfāšī, qui, né à Tifech en 580/1184-85, passa la plus grande partie de son existence en Orient et mourut au Caire en 651/1253[3]. Encore moins peut-on faire honneur à l'Ifrīqiya de l'œuvre importante de deux botanistes andalous, Ibn ar-Rūmiyya et Ibn al-Baiṭār, qui, dans la première moitié du XIIIe siècle, parcoururent les pays méditerranéens avant de se fixer en Égypte ou en Syrie : on leur doit de précieuses observations sur la flore de la Berbérie[4].

La médecine, mi-science mi-art, a continué plus longtemps, à cause surtout de son utilité sociale et de son caractère pratique, à être cultivée par quelques esprits distingués. Des médecins d'une certaine notoriété se rencontrent, à travers les siècles ḥafṣides, tant à Bougie et à Constantine qu'à Tunis, plusieurs d'entre eux dans l'entourage des gouverneurs ou des souverains. Fait remarquable : aucun d'eux n'est juif. Ces professeurs de médecine et praticiens, tous musulmans, quelquefois versés dans la religion et le droit, sont pour la plupart d'origine étrangère. Ainsi les deux médecins les plus réputés d'Al-Mustanṣir sont un Murcien, Muḥammad b. Andarās, installé d'abord à Bougie[5], et un Abū l-Ḥasan al-Marwazī[6], dont l'ethnique dénonce que sa famille ou

1. *Berbères*, II, 350 ; *Prolégomènes*, III, 240-9 ; Renaud, *Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Khaldûn*, *Hespéris*, 1943, pp. 213-221. — Les *Prolégomènes* renferment aussi, III, 249-264, une longue critique de l'alchimie. Sur la licéité religieuse de cette dernière et de la divination par le Coran, voir, pour l'époque ḥafṣide, *Ma'ālim*, III, 101-3, IV, 259.

2. Léon, II, 145. Un « grand astrologue » tunisien est signalé au Maroc dans la première moitié du XVIe siècle ; Zurara, *Cronica del rey dom Joamo I*, 3e partie, Lisbonne, 1644, p. 176.

3. *Dībāj*, p. 75. Le lapidaire a été édité, et traduit en italien.

4. Le premier, sur lequel voir Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. II, Paris, 1876, pp. 244-8, est une source du second. L'œuvre principale d'I. al-Baiṭār a été publiée, et traduite en français.

5. *'Unwān Dirāya*, p. 45-6. Son fils Yūsuf b. Andarās, mort à Tunis en 729/1329, fut également un savant médecin ; *Fārisiyya*, p. 382, *Dībāj*, p. 360. Le *'Unwān* signale au moins deux autres Espagnols versés dans la médecine parmi les ulémas d'Ifrīqiya au XIIIe siècle (pp. 44, 68) : Aḥmad b. Ḫālid, de Malaga, et le cadi Muḥammad b. Ya'qūb al-Ḫazrajī, de Játiva. Un cadi de la région de Bougie, médecin estimé, était originaire de Tédellis, *ibid.*, p. 208.

6. *'Unwān Dirāya*, p. 106. Leclerc, *op. cit.*, II, 252-3, a retenu, à la suite de

lui-même était de Merv. On reconnaîtra sans doute un Espagnol dans le Muḥammad b. Abī l-ʿAbbās b. ʿAišūn, médecin fils de médecin, que le sultan Ibn al-Liḥyānī envoya comme ambassadeur en 1311 auprès du roi Jacques II d'Aragon[1]. Deux Grenadins fraîchement immigrés sont cités comme ayant exercé la médecine à Tunis vers le milieu du XIVe siècle[2], et un peu plus tard c'est encore un de leurs compatriotes, Abū l-Ḥajjāj Yūsuf, de Carmona, élève du célèbre médecin juif espagnol Ibn Zarzār, qui fut le praticien le plus écouté, jouissant d'une haute considération personnelle à la cour du sultan Abū l-ʿAbbās[3]. Dans la première moitié de ce même siècle, deux familles musulmanes originaires du Maroc, l'une de Ceuta[4], l'autre de Marrakech[5], fournirent à Constantine des médecins réputés[6]. Mais, au XIVe comme au XVe siècle, les praticiens les plus notables de la capitale ḥafṣide furent des membres ou clients d'une famille de « chérifs siciliens » ; d'abord un ʿAbdassalām b. Ibrāhīm az-Zayyāt aṣ-Ṣiqillī, décédé en jumādā I 722/mai 1322, et son fils Aḥmad ; puis leur parent Muḥammad b. ʿUṯmān, qui vivait aux alentours de 1400[7] ; puis un ancien esclave d'origine chrétienne, disciple de l'un d'entre eux[8] : Abū Saʿīd aṣ-Ṣiqillī, enfin le fils de ce dernier, ʿAbdarraḥmān, mort très âgé en 872/1467[9]. Cependant, au dire du biographe de Sīdī B. ʿArūs, la

Cherbonneau, comme « médecins de Bougie » les noms de certains personnages que le *ʿUnwān* indique seulement comme versés dans les sciences profanes, sans préciser qu'ils ont exercé la médecine effectivement.

1. Giménez Soler, *Episodios*, pp. 222-4.

2. Aḥmad b. ʿAlī al-Ḫaulānī et Aḥmad b. Muḥammad al-Anṣārī ; *Durar kāmina*, I, p. 219, n° 562, et p. 306, n° 780. Cf. aussi *ibid.*, IV, p. 160, n° 424 sur un I. al-ʿAššāb, originaire de Cordoue, versé dans la médecine, à la même époque, à Tunis.

3. *Fārisiyya*, p. 401. C'est lui, selon toute vraisemblance, qui est mentionné dans *Tuḥfat Arīb*, p. 8, et qui joue un rôle dans la négociation du traité conclu à Tunis avec Venise en 1391 (Mas-Latrie, *Traités*, p. 239).

4. ʿAlī b. Ḥamza, descendant des ʿAzafides de Ceuta, acquit sa réputation médicale en soignant avec bonheur l'émir Abū Zakariyāʾ, fils d'Abū Isḥāq Ier. Son fils Muḥammad, dont la mère était d'une grande famille de Constantine, fut cet I. al-Ḥakīm (= fils du médecin) qui joua un rôle important comme ministre sous Abū Bakr fils d'Abū Zakariyāʾ ; *Berbères*, II, 479.

5. Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAlī al-Marrākušī, sur lequel cf. *Fārisiyya*, pp. 382, 386, et son fils ʿAlī b. Ḥasan, signalé par Renaud et Colin, *Documents marocains pour servir à l'histoire du « mal franc »*, Paris, 1935, p. 65, n. 6. Leur parenté ressort clairement de Jadmīwī, *Rafʿ Izār*, f° 169 b.

6. Un livre sur la peste a été écrit par le père du polygraphe constantinois I. Qunfuḏ (*Wafayāt*, p. 57). — Un Hispano-Marocain, Aḥmad b. Muḥammad al-Kiryānī, mort à Tunis au milieu du XIVe siècle, y avait étudié la médecine et l'astronomie ; I. Ḫaṭīb, *Iḥāṭa*, I, 140.

7. Cf. Ahmed Chérif, *Histoire de la médecine arabe en Tunisie*, Tunis, 1908, pp. 80-8 ; Abdulwahab, dans *Centenario Amari*, II, 485-6 ; Renaud, dans *Hespéris*, 1933, t. XVI, p. 77 ; Renaud et Colin, *Documents marocains...*, p. 30.

8. Probablement d'Aḥmad b. ʿAbdassalām.

9. Il a soigné le sultan ʿUṯmān en 1463, en compagnie du cadi des mariages Muḥammad az-Zaldīwī, versé dans la médecine ; sur lui et son père, cf. Brunschvig, *Récits de*

palme revenait alors en Ifrīqiya, dans cette branche du savoir, à un certain cheikh al-Mannānī[1]. Retenons enfin qu'au xv[e] siècle une ville comme Kairouan n'était pas dépourvue de médecins professionnels[2], encore que, pour plus de sûreté, un caïd de cette cité, malade, allât se faire soigner à Tunis[3].

La Berbérie orientale, qui avait été le siège aux x[e] et xi[e] siècles de la grande école médicale judéo-musulmane de Kairouan[4], a-t-elle fourni de nouveau en cette matière, sous les Ḥafṣides, une contribution de quelque portée ? A vrai dire, il ne le semble pas. La théorie comme la pratique ne paraissent pas marquer de progrès sensibles sur le fameux *Canon* d'Avicenne, auquel on se référait avec confiance et respect : le *Muḫtaṣar al-Fārisī*, écrit par Muḥammad aṣ-Ṣiqillī et dédié au sultan Abū Fāris, en est un abrégé, ou, pour mieux dire, « un pâle succédané »[5]. Abū Zakariyā' I[er] fit dresser par Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥaššā' un glossaire utile du *Kitāb al-Manṣūrī* d'ar-Rāzī ou Razès[6]. 'Alī al-Marrākušī, à Constantine, a versifié pour l'émir 'Abdarraḥmān fils d'Abū Bakr un traité sur la valeur des aliments usuels[7]. Le chérif Aḥmad aṣ-Ṣiqillī a laissé un commentaire de l'*urjūza* d'Avicenne, et un dictionnaire des simples intitulé « Le Livre des Médecins » *(Kitāb al-Aṭibba)*[8]. Peut-être est-il permis aussi d'annexer à cette littérature proprement médicale le bref, mais célèbre traité d'érotologie *ar-Rauḍ al-'āṭir fī nuzhat al-ḫāṭir*, composé vers 1410 par Muḥammad an-Nafzāwī à la demande d'un ministre d'Abū Fāris : ce petit livre masque à peine ses développements obscènes sous des dehors littéraires et médicaux, parmi des citations poétiques et des conseils sur la nourriture et les drogues à absorber. Il offre du moins pour nous l'avantage de nous renseigner sur les idées qui avaient cours alors, en certains milieux, au sujet des femmes

voyage, p. 96 ; son épitaphe peut se lire dans la zaouia de Sīdī Qāsim al-Jalīzī. Un autre disciple du « chérif sicilien » avait été le grand-cadi 'Umar b. Muḥammad al-Qalšānī, mort vers 1444 ; *Nail*, p. 196.

1. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 465.

2. Un Ibrāhīm b. Mazġīš, qui essaie en vain de guérir un aveugle (*Ma'ālim*, III, 82), et, en 1464, un Muḥammad al-Balawī, dit I. al-Bakkūš, en même temps mufti et médecin ('Abdalbāsiṭ, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 37/97).

3. *Ma'ālim*, IV, 183.

4. Ahmed Ben Milad, *L'école médicale de Kairouan*, Paris, 1933 (à consulter avec précaution).

5. D[r] H. P. J. Renaud, dans une lettre personnelle.

6. Éd. Colin et Renaud, Rabat, 1941.

7. Ms. de Rabat, n° 1121. Un peu plus tard, un autre Constantinois, I. Qunfud, a écrit aussi un poème de quelque trois cents vers sur la médecine ; cf. Leclerc, *op. cit.*, II, 271.

8. Ahmed Chérif, *op. cit.*, p. 83 ; Brockelmann, *Geschichte arab. Literatur, Supplementband*, II, 367.

et de l'amour. Il est piquant, mais point trop surprenant, de constater que c'est l'œuvre ḥafṣide qui a été le plus fréquemment imprimée[1].

Quelque faibles qu'aient été, sous les Ḥafṣides, les progrès de la médecine « arabe », il faut reconnaître que le stade auquel celle-ci était parvenue n'était pas dépassé encore en Europe. Vrai ou faux, le récit qui montre al-Mustanṣir sollicité d'envoyer un médecin au roi de Sicile illustre même la supériorité qui subsistait au XIIIe siècle du côté musulman[2]. Encore en 1278, le roi Charles Ier d'Anjou se procurait auprès du souverain de Tunis un exemplaire du *Ḥāwī fī ṭ-Ṭibb* de Razès, dont il faisait établir une traduction latine par un érudit juif[3]. L'Ifrīqiya prolongeait de la sorte, dans la transmission de la pensée médicale « arabe » à l'Occident chrétien, le rôle qu'elle avait déjà rempli, deux cents ans plus tôt, lorsque Constantin de Carthage était allé rénover l'école de Salerne par son enseignement[4].

La doctrine médicale de ce temps attachait une grande importance aux éléments physiques fondamentaux et aux propriétés des aliments. Elle avait élaboré une diététique savante, mais fondée sur la théorie plus que sur l'observation. Le diagnostic continuait souvent à s'établir par le procédé classique de l'uroscopie, qu'illustre, pour Tunis au XIIIe siècle, une anecdote relative au pieux cheikh Aḥmad b. 'Ajlān : le médecin découvrit en lui par ce moyen, nous dit-on, dix-sept infirmités, que le patient, pour se conformer à la bonne tradition musulmane, avait jusque-là tenues cachées[5]. La thérapeutique, tout en recourant volontiers à la petite chirurgie, faisait grand cas des simples et de toute la pharmacopée galénique. Mais surtout il ne faut pas perdre de vue qu'à côté de la médecine, en quelque sorte officielle et à prétention scientifique, héritée des Grecs et perfectionnée sous l'Islam, subsistait, dans les campagnes plus encore qu'à la ville, une médecine populaire qui employait très largement, elle aussi, les simples, mais qui ne dédaignait pas — pour les hommes comme pour les

1. Une traduction française, faite en 1850, a été publiée à Alger en 1876, à Paris en 1904 et 1912. D'assez peu postérieur est un autre ouvrage ḥafṣide d'érotologie, le *Raf' al-Izār* d'al-Jadmîwî, encore inédit. Un traité du même genre est attribué à Aḥmad at-Tīfāšī, du XIIIe siècle, sur lequel voir plus haut ; il en existe une traduction en anglais.

2. *Madḫal*, IV, 138.

3. De Boüard, *Actes et lettres*, p. 354, nº 1088 ; du même, *Documents en français*, pp. 54, 56, 64, 141 ; et ci-dessus, t. I, p. XXIX, n. 1.

4. Mieli, *op. cit.*, pp. 219-223.

5. *Madḫal*, IV, 139.

bêtes — les procédés magiques les plus variés. La religion musulmane, du reste, redisons-le, n'était aucunement hostile à certaines de ces conduites fondées sur des notions de magie[1] : elle avait même su, particulièrement sous l'influence ṣūfie, en accaparer quelques-unes, en matière d'incantations et de talismans. Et elle ajoutait à ces méthodes empiriques — profanes ou consacrées par elle — les conseils et recettes que la tradition orthodoxe attribuait au Prophète sur des questions d'hygiène et de maladie[2]. Enfin nous retiendrons que l'hydrothérapie médicale, qui avait été connue des Anciens, était pratiquée, d'une façon il est vrai rudimentaire, sur certains points de l'Ifrīqiya : Léon l'Africain a signalé, à proximité d'El-Hamma de Gabès, un lac d'eau sulfureuse où nombre de lépreux venaient guérir leurs plaies[3] ; il existait vraisemblablement des stations similaires en d'autres lieux.

Sur l'état sanitaire général, il est difficile d'apporter des précisions. Mais on ne saurait assurément désavouer la constatation faite par Ibn Ḫaldūn d'une supériorité très nette, à cet égard, des campagnes sur les cités[4] : en dehors même de la question alimentaire et de son influence possible, il est certain que dans les villes médiévales la promiscuité, l'entassement des immondices et le défaut de toute hygiène collective favorisaient la morbidité. Certaines régions, telles que Gabès et sa banlieue, étaient d'une insalubrité reconnue : sans doute le paludisme y sévissait-il. Cependant le phénomène le plus considérable, et sur lequel il faut mettre l'accent, c'est l'ampleur, la multiplicité et la gravité des épidémies de peste, originaires en général du Levant, qui, à partir de la « Peste Noire » du milieu du XIVe siècle, ravagèrent périodiquement et dépeuplèrent la Berbérie[5]. Elles se firent fréquentes au siècle suivant — celle de 1468-69 fut particulièrement effroyable — et

1. Le juriste al-Ubbī, *Ikmāl*, V, 367-8, déclare licite la pratique qui consiste à boire, comme remède, l'eau d'un vase au fond duquel on a mis des pièces d'argent. Léon, III, 101-2, rapporte que les femmes de Constantine attribuaient certaines fièvres à la malignité d'esprits incarnés dans des tortues qui vivaient près d'une source chaude du voisinage (c'est-à-dire Le Hamma) ; pour les apaiser et obtenir la guérison des malades, elles apportaient en offrande à ces animaux des poules blanches sacrifiées et mises « avec toutes leurs plumes » dans une marmite qu'entouraient de petites bougies. L'auteur ajoute, dans son incrédulité, que des gens sans scrupule s'en emparaient, comme d'une bonne aubaine, pour festoyer.

2. Un ms. de Rabat, D 531, renferme un commentaire anonyme, dédié au Ḥafṣide Abū l-ʿAbbās, de quarante hadiths médicaux.

3. Léon, III, 174.

4. *Prolégomènes*, II, 389-391.

5. Une épidémie non définie *(maraḍ)* avait sévi à Tunis en 657/1259, attribuée aux conséquences de la chute de Bagdad ; al-Mustanṣir fut malade pendant quelques jours ; *Fārisiyya*, p. 327.

l'on s'habitua à les voir revenir, comme dit Léon, tous les dix, quinze ou vingt-cinq ans[1]. La médecine était impuissante contre elles, et dans les temps modernes la peste finit par s'installer à l'état endémique en Afrique du Nord : il a fallu l'occupation française pour l'enrayer, puis l'extirper presque totalement. Il semble bien par contre que le moyen âge demeura jusqu'à la fin exempt de cet autre fléau social qu'est la syphilis : conséquence probable de la découverte de l'Amérique[2], sa dissémination très rapide a atteint l'Afrique du Nord[3] et l'Égypte[4] dans les dernières années du XVe siècle, à la veille de l'intervention turque ; la maladie sévit alors avec une virulence particulière sur ce terrain neuf. Et il resterait à se demander, comme on l'a fait pour d'autres civilisations, si le développement des maladies infectieuses n'a pas eu d'influence sur le dynamisme des populations et sur leur niveau culturel, s'il n'a pas été l'un des facteurs de décadence de l'Islam méditerranéen.

Le monde musulman médiéval n'a pas plus ignoré que la chrétienté du même temps l'asile-hôpital pour fous et malades pauvres, fondation pieuse de charité : Abū Fāris fit construire à Tunis un de ces *māristān*, sans doute sous l'influence de l'Orient[5]. Mais on soupçonne que l'Ifrīqiya ḥafṣide n'a pas développé beaucoup ce genre d'institution.

2. *Littérature religieuse, biographies.* — Cette digression sur la santé publique nous a détourné de l'examen de la production intellectuelle, qu'il nous faut reprendre maintenant.

Autant les sciences proprement dites et la philosophie[6] ont peu fourni matière à des écrits nouveaux sous les Ḥafṣides, autant

1. Léon, I, 114. — Entre la Peste Noire et celle de 1468, nous pouvons noter les trois suivantes : 1° an. 765/1364, *Berbères*, III, 147, principalement à propos de Tlemcen ; 2° an. 796/1394, à Tunis, Ubbī, *Ikmāl*, VI, 33-4 ; 3° an. 805/1402-3, à Tunis et dans sa région, *Fārisiyya*, p. 430. Pendant l'épidémie de 1394, l'imam I. ʿArafa refusa d'aller faire ses cours dans un établissement contaminé en application d'un hadith qui eût innocenté Montaigne, car il invite à ne pas se rendre dans un territoire où la peste sévit. A mentionner pour mémoire, en ce qui nous concerne, Marchika, *La peste en Afrique septentrionale, Histoire de la peste en Algérie de 1363 à 1830, Alger*, 1927, et Ed. Bloch, *La peste en Tunisie (aperçu historique et épidémiologique)*, Tunis, 1929.

2. Renaud et Colin, *Documents marocains...*, *Introduction* et références.

3. Léon, I, 112-4 : les Tunisiens le nomment « mal françois », comme les Italiens.

4. I. Iyās (an. 903/1497), cité par Mostafa, dans *ZDMG*, 1935, p. 224.

5. Voir ci-dessus, t. I, p. 352. Le *māristān* existait d'ailleurs antérieurement au Maroc.

6. Elle était très négligée, et assurément mal vue, à l'exception de la logique, de tradition aristotélicienne, qui pouvait rendre quelques services aux fuqahā'. Quelques ouvrages de logique, probablement dépourvus d'originalité, ont été composés sous les Ḥafṣides ; cf. notamment *ʿUnwān Dirāya*, p. 86, *Daulatain*, p. 107/199.

les études juridico-religieuses, dont la prépondérance a été marquée ci-dessus, ont-elles provoqué une abondante floraison d'ouvrages, d'un type néanmoins peu varié. La théologie, les « principes de la religion et du droit », la théorie de la mystique[1] elle-même y ont une très faible part : la spéculation dogmatique a peu passionné les Ifrīqiyens de la fin du moyen âge, surtout après la disparition de la doctrine « unitaire » ; et l'un des rares travaux sur ce sujet qui, issu de leur plume, vaille d'être cité est sans doute le commentaire sur l'*Iršād* de l'Imām al-Ḥaramain, dû vers le milieu du XIII[e] siècle au Tunisois 'Abdal'azīz b. Ibrāhīm al-Qurašī ou Ibn Bazīza[2]. Parmi les publications de son contemporain connu Ibn Abī d-Dunyā, originaire de Tripoli, figure une justification du raisonnement par analogie *(qiyās)* dans le fiqh[3], question classique de très longue date dans les *uṣūl.*

Assez curieusement, sur le terrain de la polémique anti-chrétienne, les questions de dogme ont suscité aussi quelques livres neufs : l'activité des missionnaires catholiques et les dangers de leur propagande rendaient utile cette défense de la foi, et faisaient renaître, en pays ḥafṣide, cette littérature, que l'Orient musulman avait anciennement vu fleurir, de réfutation du christianisme et de réplique à ses objections. Le grand-cadi Ibrāhīm b. 'Abdarrafī' écrivit ainsi une « Réfutation du christianisant » *(ar-Radd 'alā l-mutanaṣṣir)*[4]; mais l'œuvre maîtresse en ce genre devait être produite par un ancien religieux catholique renégat : la *Tuḥfat al-Arīb* d'Anselme Turmeda, devenu 'Abdallah at-Turjumān[5].

Cependant, la matière de beaucoup la plus exploitée a été, depuis le début du XIV[e] siècle et le triomphe du mālikisme, le fiqh selon ce rite, avec ses applications détaillées *(furū')*. Nous n'avons pas à revenir ici sur l'esprit et les aspects fondamentaux de cette renaissance juridique et religieuse que l'on s'est efforcé d'exposer plus haut ; il nous faut seulement préciser sous quelle forme écrite s'est concrétisé un mouvement aussi général et aussi puissant, quels sont les principaux ouvrages, et de quelle nature, auxquels il a donné naissance au cours de près de deux cents ans.

1. Voir le chapitre précédent.
2. Et non « Ibn Noweyra », comme il est écrit dans *Daulatain*, p. 29/52. Sur l'auteur et ses œuvres, principalement d'exégèse coranique, cf. *Nail*, p. 178. Sur son commentaire de l'*Iršād*, intitulé *al-Is'ād*, cf. Luciani, dans *Revue Africaine*, 1929, p. 62 ; voir aussi l'*Iršād*, éd. trad. Luciani, Paris, 1938, notes, *passim*.
3. *'Unwān Arīb*, I, 69.
4. *Daulatain*, p. 57/105.
5. Voir ci-dessus, t. I, pp. XXII et 470-1.

Ces ouvrages sont essentiellement de trois sortes, qui se complètent et s'apparentent étroitement : des commentaires, des traités doctrinaux et des recueils de consultations. L'exégèse coranique ne tentait plus guère[1] des auteurs décidés à s'enfermer dans les limites étroites du fiqh ; et la plupart ont préféré, en fait de commentaires, en rédiger sur les livres classiques de droit mālikite ou sur les collections les plus fameuses de hadiths. De ce dernier type est l'*Ikmāl* d'al-Ubbī, écrit en 823/1420, sur le *Ṣaḥīḥ* de Muslim[2]. Al-Ubbī y a colligé l'essentiel des opinions émises par les commentateurs plus anciens[3], complétées par les remarques de son maître Ibn 'Arafa et les siennes propres. Celles-ci, que l'on peut juger dans l'ensemble pertinentes et modérées, d'un rationalisme équilibré, mais de peu d'envol, s'orientent volontiers vers les applications pratiques et la constatation pure et simple de ce qui se fait. Plus d'un passage, précieux à ce titre, nous renseigne ainsi sur la « coutume » de l'Ifrīqiya. Une grande partie de l'ouvrage, consacré en principe aux Traditions, rejoint, par les préoccupations qui s'y décèlent et la manière dont les questions y sont débattues, les commentaires de livres de fiqh proprement dits.

Ces commentaires de traités de fiqh se sont multipliés avec d'autant plus d'aisance qu'ils émanaient en ligne directe de l'enseignement le plus répandu et se bornaient, somme toute, à en reproduire tels quels la méthode et les résultats. Le caractère scolaire de pareilles œuvres ne saurait être trop souligné. La *Mudawwana* de Saḥnūn a ainsi suscité plusieurs gloses et commentaires[4] ; mais les travaux les plus importants se firent sur la *Risāla* d'Ibn Abī Zaid et le *Muḫtaṣar* d'Ibn al-Ḥājib, plus maniables et souvent

1. On cite toutefois avec éloge un commentaire du Coran écrit par Aḥmad b. Muḥammad al-Basīlī, élève d'I. 'Arafa, d'après les leçons de celui-ci ; l'ouvrage, que l'auteur avait refusé de divulguer, fut emporté au Soudan après sa mort ; *Nail*, p. 77. On le possède aujourd'hui en ms. — Au XIII[e] siècle, le grammairien I. 'Uṣfūr avait, paraît-il, commenté une partie du Coran d'après une méthode nouvelle ; *'Un. ān Dirāya*, p. 190. Quelques autres travaux d'exégèse, peu importants, sont mentionnés çà et là.

2. Édité au Caire, 7 v., 1327-28 h. La date de la composition est donnée au t. II, p. 360. L'*Ikmāl* figure de nos jours au programme d'études de la Grande-Mosquée, à Tunis. Muḥammad b. Ḫalfa al-Waštātī al-Ubbī (= d'Ebba), était, en 796/1394, le plus jeune étudiant de la médersa d'at-Taufīq ; plus tard, il devait être imam à la mosquée du même nom ; en 808/1405-6, il était cadi du Cap Bon ; il est mort en 827 ou 828/1424-25 ; Ubbī, *Ikmāl*, II, 377, VI, 33-4, VII, 67 ; et ci-dessus, p. 294.

3. Principalement, comme il l'indique lui-même (*Ikmāl*, I, 47), al-Māzarī, 'Iyāḍ, al-Qurṭubī et an-Nawawī.

4. Notamment par al-Lulyānī au XIII[e] siècle (*Daulatain*, p. 27/49), I. Hārūn au XIV[e] (*Nail*, p. 242), 'Abdarraḥmān al-Ġaryānī, I. Nājī, al-Ubbī au XV[e] (*Nail*, pp. 171, 223, 287).

expliqués par les maîtres à leurs étudiants. Parmi ces commentaires se détachent, par leur ampleur et leur influence durable, ceux qu'ont rédigés sur la *Risāla*, à la fin du XIVe siècle et dans le courant du XVe, Ibn Nājī et Aḥmad al-Qalšānī[1]. Ce sont des œuvres d'érudition de l'école d'Ibn 'Arafa, peu personnelles, bourrées de citations de juristes antérieurs ; souvent aussi, elles donnent les solutions adoptées par des fuqahā' ḥafṣides, de Tunis ou de Kairouan. Cette collection touffue d'opinions et de décisions empruntées à d'autres a du moins le mérite, à défaut d'une prise de position claire et ferme ou d'un esprit critique poussé, de fournir au lecteur une documentation commode sur l'évolution historique, à l'intérieur du mālikisme, d'un assez grand nombre de questions. Quant aux commentaires sur Ibn al-Ḥājib, ils avaient fleuri surtout au siècle précédent, alors que l'enseignement du droit mālikite prenait pour base cet auteur : Ibn 'Abdassalām et Ibn Hārūn, par exemple, suivirent Ibn Rāšid al-Qafṣī dans cette voie qu'il avait, paraît-il, largement frayée[2]. Aḥmad al-Qalšānī, au XVe siècle, continua cette tradition[3]. Déjà cependant, avec le triomphe du manuel rival dû à Sīdī Ḫalīl, commençait la longue série des commentaires sur cet ouvrage extraordinairement concis : Ibrāhīm b. Jābir az-Zawāwī al-Qusanṭīnī, mort en 857/1453[4], et le cheikh Ḥalūlū furent des premiers à en composer en Ifrīqiya[5] ; mais ni l'œuvre de l'un ni celle de l'autre n'est passée à la postérité.

Le goût, ou si l'on veut, l'abus des commentaires, qui allait croître encore dans les siècles à venir, ne supprimait point toutefois la rédaction de livres indépendants, sinon tout à fait originaux. Des traités étaient consacrés de la sorte soit à une ou plusieurs questions particulières, soit au corps tout entier du fiqh. Il arrivait que le premier de ces deux genres fût alimenté par une querelle de juristes sur un problème déterminé, chacun des adversaires composant un opuscule, voire un gros volume, pour soutenir son opinion et jeter à bas l'argumentation opposée : ainsi firent deux cadis de Tunis au début du XIVe siècle au sujet du statut des « tri-

1. I. Nājī, *Commentaire sur la Risāla*, Caire, 2 v., 1914 ; c'est une œuvre de jeunesse (*Ma'ālim*, III, 149). Le *Taḥrīr al-Maqāla fī šarḥ ar-Risāla*, d'al-Qalšānī est encore inédit. Ils avaient eu comme prédécesseur, parmi d'autres, dans l'Ifrīqiya ḥafṣide, le célèbre Nāṣir ad-Dīn al-Mišaddālī.

2. *Prolégomènes*, III, 21 ; *Daulatain*, p. 60-1/110.

3. *Nail*, p. 78.

4. *Ḍau'*, I, 37 ; I. Qāḍī, *Durrat Ḥijāl*, n° 258. — I. Nājī cite plus d'une fois Sīdī Ḫalīl dans son *Commentaire sur la Risāla*. Sur le personnage qui aurait introduit ce manuel au Maroc, vers 1400, voir *Archives marocaines*, t. XXXIII, 1934, p. 476.

5. Il a écrit aussi plusieurs commentaires d'*uṣūl al-fiqh* ; *Nail*, p. 83.

butaires » ou ḏimmīs, et deux autres ulémas ḥafṣides cent ans plus tard, à propos de la licéité des amendes infligées comme peines correctionnelles[1]. D'autres études étaient d'une inspiration plus sereine : par exemple, celle qu'Ibrāhīm b. 'Abdarrafī', reprenant et condensant la célèbre Mattīṭiyya, consacra à la rédaction des actes juridiques[2], ou encore celle que son élève Ibn ar-Rāmī, expert-architecte et juriste à la fois, écrivit sur les droits et obligations entre voisins ; des exemples de cas concrets et réels émaillent son texte, et donnent un assez vif intérêt à ce qui ne serait autrement qu'une monotone compilation[3].

Les livres de doctrine englobant l'ensemble du fiqh ont été plus rares, entrepris seulement par quelques esprits sûrs d'eux-mêmes et suffisamment audacieux. Tels furent, dans la première moitié du XIVe siècle, Ibn Rāšid al-Qafṣī, et, dans la deuxième, Ibn 'Arafa. Suivant l'exemple de certains de ses prédécesseurs, Ibn Rāšid, dont la plume était très fertile, sentit le besoin de résumer lui-même ses deux grands traités de droit : *al-Fā'iq* et *al-Muḏahhab ;* de là est né son compendium, *Lubāb al-Lubāb,* qui a connu de nos jours les honneurs de l'impression[4]. Sans doute, une part assez large est-elle faite ici encore à des références livresques ; les divergences entre les grands fuqahā' du rite sont notées avec soin ; mais ce qui caractérise ces trois ouvrages, comme l'auteur a tenu lui-même à le souligner[5], c'est un effort vraiment nouveau de clarté et de précision à l'intérieur des rubriques traditionnelles du fiqh. Une classification méthodique des questions que comporte chaque matière facilite singulièrement leur intelligence, en même temps qu'elle les pose avec plus de rigueur ; peut-être seulement estimera-t-on, du moins pour le *Lubāb*, qu'il en résulte une raideur un peu artificielle : des cadres étriqués, des notions un peu trop théoriques et abstraites s'accordent mal avec la complexité et la souplesse d'un droit vivant.

Du grand traité manuscrit en plusieurs volumes — *al-Mabsūṭ* ou *al-Muḫtaṣar al-kabīr* — d'Ibn 'Arafa, il est fâcheux que nous ne soyons pas encore à même de nous faire une idée précise et sûre. La pensée juridique du maître ne nous est à peu près connue,

1. *Daulatain*, p. 56/102 ; Brunschvig, *I. aš-Šammā'*, p. 197-8.
2. Le titre complet paraît en avoir été *Mu'īn al-Quḍāt wa-mufīd al-ḥukkām ;* cf. *Dībāj*, p. 89, *Daulatain*, p. 57/105, et surtout I. ar-Rāmī (voir la note suivante) qui le cite souvent.
3. I. ar-Rāmī, *Kitāb al-I'lān bi-aḥkām al-bunyān*, éd. lith. Fès 1332 h.
4. Ed. Tunis, 1346 h. Les titres complets des deux autres ouvrages sont : *al-Fā'iq fī ma'rifat al-aḥkām wa-l-waṯā'iq* et *al-Muḏahhab fī ḍabṭ masā'il al-maḏhab.*
5. Dans son *Lubāb*, pp. 6-7.

touchant les *furū'*, qu'à travers ce que ses disciples nous ont rapporté. Il reste aux historiens du droit musulman, entre tant d'autres tâches, à étudier dans leur texte même les raisonnements et les solutions du plus grand des juristes ḥafṣides. En attendant, on dispose déjà d'une façon commode d'un autre travail d'Ibn 'Arafa, beaucoup plus bref, mais non moins important : son livre des « Définitions » *(Ḥudūd* ou *Ta'ārīf)*, qu'a commenté, avec une prolixe subtilité, le grand-cadi de Tunis Muḥammad ar-Raṣṣā'[1]. Il s'agit de définitions concises de termes et d'institutions ressortissant du culte et du droit. Or il serait faux de voir là un simple exercice d'école : ce souci de définir avec exactitude rejoint et prolonge le désir de clarifier que nous relevions tout à l'heure chez Ibn Rāšid. Après des siècles de pratique et de controverses, le mālikisme s'avisait enfin qu'il lui fallait apporter plus d'ordre et de précision dans les notions qu'il maniait chaque jour. La fixité plus grande qui risquait d'en être la conséquence n'était point sans quelque danger pour un droit déjà peu enclin à l'évolution ; mais l'entreprise par elle-même dénote une pensée mûre, digne d'être favorablement appréciée. Les *Ḥudūd* d'Ibn 'Arafa sont demeurés classiques. Par contre, son *Mabsūṭ* tomba assez vite dans un demi-oubli. Il est remarquable, peut-être significatif, qu'en dépit de son activité et de ses mérites, l'école mālikite ḥafṣide n'ait point fourni de compendium ni de traité de fiqh appelé à durer à travers les générations : à côté de la vieille *Risāla* du Kairouanais Ibn Abī Zaid, la Berbérie des temps modernes ne s'est servie que du précis de l'Égyptien Sīdī Ḫalīl, datant du milieu du XIVe siècle, ou de la *Tuḥfa* en vers écrite au commencement du XVe siècle par l'Andalou Ibn 'Āṣim.

Enfin, le fiqh trouve à s'exprimer largement sous la forme de ces recueils de consultations ou « fétouas », dans lesquels des auteurs assemblent, avec les demandes qui les ont provoquées, les réponses données par eux-mêmes ou par certains de leurs devanciers. Plusieurs ulémas ḥafṣides se sont adonnés à ce travail : dès le début du XIVe siècle, le Tunisois Muḥammad b. 'Abdannūr[2], élève du grand-cadi Ibn Zaitūn, et un peu plus tard le mufti bougiote 'Abdarraḥmān al-Waġlīsī[3]. Mais aucun n'a atteint, dans ce genre, à la notoriété que s'est acquise l'imam al-Burzulī, au XVe siècle, par la composition de ses *Nawāzil*, qui demeurent

1. *Kitāb al-Hidāya al-kāfiya aš-šāfiya li-bayān ḥaqā'iq al-imām Ibn 'Arafa al-wāfiya*, éd. lith. Fès 1316 h., et éd. Tunis 1350 h.
2. *Dībāj*, p. 337.
3. *Nail*, p. 168.

inédits. Pour nous, à la vérité, ce qui compte, c'est moins la densité de cette épaisse collection, l'abondance et la variété de sa casuistique que les informations précieuses qu'elle renferme sur le réel : nous sommes heureux de ces échappées utiles sur la vie juridique et sociale de l'Ifrīqiya[1].

On ne peut séparer de la littérature religieuse, bien qu'elles participent par quelque côté de l'histoire, les biographies d'ulémas et de saints. L'hagiographie, qui n'était pas inconnue plus anciennement de la Berbérie orientale, y a fleuri d'une façon toute particulière dans les trois derniers siècles du moyen âge, par une conséquence naturelle du mouvement ṣūfī. Nombreuses et de dimensions variées, souvent anonymes, sont ces vies de saints ou *Manāqib*, d'un genre, au reste, assez monotone, où les vertus et les miracles sont complaisamment énumérés sur la foi de témoins que l'on cite, morts ou vivants. Œuvres de panégyristes et de dévots, il n'y faut chercher nul esprit critique, et l'on doit même se défier des quelques données historiques qu'il leur arrive de contenir. Œuvres, souvent, de demi-lettrés qui s'adressent à un public faiblement cultivé, elles sont écrites dans une langue simple, aussi proche que possible de l'idiome parlé, qui apparaît d'ailleurs sans fard dans maint dialogue et qui influence la syntaxe et le vocabulaire un peu partout. A ce titre, elles constituent des documents linguistiques d'un certain intérêt. De même ne sont point négligeables les renseignements qu'elles fournissent, sans le vouloir, sur la toponymie et les « realia » de leur époque ; mais surtout elles projettent une clarté profitable sur la mentalité et les mœurs de ce peuple de petites gens qui se pressaient autour des cheikhs mystiques, avides de bénéficier de leur baraka. Dans la masse de ces *Manāqib* ḥafṣides, dont la réaction définitive n'est sans doute qu'assez rarement antérieure au XVe siècle, il serait injuste de ne pas mentionner la biographie du plus grand saint tunisois de la fin du moyen âge, Sīdī B. 'Arūs : due à la plume d'un Algérien de naissance, qui vécut et mourut à Tunis, 'Umar b. 'Alī ar-Rāšidī, elle est bourrée de faits, très suggestive pour tout ce qu'elle met en scène de choses et de gens[2].

1. La littérature des *bida'* ou traités contre les pratiques hétérodoxes a bien dû compter quelques représentants chez les Ḥafṣides. Il est mentionné un livre sur cette matière, rédigé à Tunis par 'Umar b. Muḥammad as-Sakūnī ; cf. *Nail*, p. 195. — Le précieux *Madḫal*, écrit en Égypte, en 732/1331, par le Marocain I. al-Ḥājj al-Fāsī, donne un nombre extrêmement réduit d'informations propres à l'Ifrīqiya.

2. *Ibtisām al-Ġurūs wa-wašy aṭ-ṭurūs bi-manāqib aš-šaiḫ Abī l-'Abbās Aḥmad b. 'Arūs*, Tunis, 1303 h. L'auteur est inhumé dans la zaouia de Sīdī Qāsim al-Jalīzī. Les seuls autres *Manāqib* ḥafṣides qui aient été imprimés sont ceux de *Lalla 'Ā'iša al-*

D'une inspiration très voisine sont les recueils de biographies destinés à mettre en relief la précellence, non d'un individu, mais d'une cité tout entière, à une époque déterminée ou à travers les âges, grâce aux mérites de ses lettrés et hommes de religion. L'Ifrīqiya ḥafṣide nous en propose deux exemples : le *'Unwān ad-Dirāya* d'Aḥmad al-Ġubrīnī[1], et les *Ma'ālim al-Īmān* achevés au début du xve siècle par Ibn Nājī[2]. L'un et l'autre de ces ouvrages ont été composés par des cadis ; mais, tant dans la forme que pour le fond, ils accusent des différences sensibles, dont quelques-unes sont caractéristiques du milieu décrit par les auteurs. Le Bougiote al-Ġubrīnī, mêlé aux négociations que l'émir de sa ville Abū l-Baqā' menait avec le sultan de Tunis, périt supplicié sur l'ordre de son maître soupçonneux en 704/1304-5[3]. Son *'Unwān*, qui s'ouvre par un éloge circonstancié de Sīdī Abū Madyan et de quelques cheikhs religieux de Bougie à la fin du xiie siècle, comprend ensuite, en deux cents pages, une centaine de notices élogieuses sur tous ceux qui, de passage ou à demeure, ont illustré la ville de Bougie, au viie/xiiie siècle, par leur savoir profane ou sacré. Aucune raison n'apparait qui explique l'ordre adopté. Un style soigné, mais ronflant et creux, favorise une assez grande imprécision ; les récits détaillés sont rares ; les dates de décès sont données souvent d'une façon vague, ou même manquent tout à fait ; par contre, des fragments poétiques de quelque étendue sont cités volontiers pour prouver le talent littéraire des personnages biographiés. Le livre se termine par un long catalogue *(barnāmaj)* des anciens professeurs d'al-Ġubrīnī et des textes qu'il avait étudiés avec eux.

Les *Ma'ālim al-Īmān* sont un monument plus considérable, élevé à la gloire de Kairouan : ses quatre volumes traitent, par ordre chronologique de décès, des hommes de religion qui ont honoré la ville, patrie de l'auteur, depuis les origines jusqu'en 808/1405[4]. Mais Ibn Nājī avait, exactement sur cette matière, des

Mannūbiyya, Tunis, une brochure, 1344 h : l'identité de leur auteur me paraît incertaine, de même que la date dernière de leur agencement actuel.

1. *'Unwān ad-Dirāya fī man 'urifa min al-'ulamā' fī l-mā'iya as-sābi'a bi-Bijāya*, éd. Ben Cheneb, Alger, 1910.

2. *Kitāb Ma'ālim al-Īmān fī ma'rifat ahl al-Qairawān*, éd. Tunis, 4 v., 1320 h. ; l'achevé d'imprimer du t. IV est daté de ramaḍān 1325 h.

3. *Berbères*, II, 419.

4. La dernière date citée dans le livre (I, 222) est rabī' II 813/août 1410. Le Kairouanais Abū l-Qāsim b. 'Īsā b. Nājī at-Tanūḫī, né vers 762/1361, fit ses études dans sa ville natale, puis, pendant quatorze ans, à Tunis. Il fut cadi successivement à Djerba, Gabès, Sousse, Béja, Lorbeus et Tébessa ; et il est mort à Kairouan, sans doute en 839/1435 ; *Nail*, p. 223, *Durrat Ḥijāl*, n° 1330 (qui le font mourir en 837 h), *Ma'ālim*, IV, 195, 198, 260-1 et *passim*, Archives Grande-Mosquée Kairouan, n° 66-18 (son

devanciers : son concitoyen ʿAbdarraḥmān ad-Dabbāġ, d'origine arabe, décédé en 699/1300, avait composé, sous un titre presque identique, un travail semblable[1], fondé essentiellement, pour la période pré-hilalienne, sur les *Ṭabaqāt* d'Abū l-ʿArab (xe siècle)[2] et le *Riyāḍ an-Nufūs* d'al-Mālikī (milieu du xie)[3]. Un autre Kairouanais de même souche, Ibrāhīm al-ʿAwwānī, mort vers 1320, avait repris et prolongé quelque peu l'œuvre d'ad-Dabbāġ[4]. Il existait, au surplus, quelques *Manāqib* kairouanais, concernant tel ou tel cheikh particulier[5]. Ibn Nājī n'a donc rédigé de son crû, à l'aide surtout d'informations orales, que la toute dernière partie de son livre, relative au siècle durant lequel il était né. Mais même dans les développements antérieurs, issus de compilations successives, il intervient par des remarques personnelles, où il discute, précise, compare avec ce qui est de son temps. La soixantaine de notices que comporte l'époque ḥafṣide sont de dimensions fort variables, allant de quelques lignes à quinze ou vingt pages dans certains cas. Rejoignant de près le genre des *Manāqib*, elles sont formées principalement par une suite de récits qui, sous l'autorité de témoins nommés, relatent incidents, vertus et miracles, et font revivre sous nos yeux un monde assez mêlé d'ulémas, de marabouts et de petites gens, où l'auteur a soin de ménager une place honorable à sa personne et à ses parents. Le style est dépourvu d'ornements poétiques et de citations littéraires ; sans nulle redondance, il tend à reproduire, en dépit de son classicisme de principe, le langage de la conversation[6].

Les autochtones de la Berbérie orientale paraissent s'être peu souciés de composer des collections biographiques englobant des lettrés des autres contrées de l'Islam. Si des recueils de cette nature ont été formés sur leur sol, ce fut surtout, au xiiie siècle, par

testament, daté du début de rabīʿ II 839/fin octobre 1435, où il s'inquiète notamment de la conservation de ses ouvrages).

1. *Maʿālim al-Īmān fī manāqib al-mašhūrīn min ʿulamāʾ al-Qairawān*. L'auteur a écrit deux autres ouvrages, sur les « rois de l'Islam » et sur les Anṣār ; cf., sur lui, ʿAbdarī, fo 36b-37a (qui donne 605/1208-9 comme date de sa naissance), et *Maʿālim* d'I. Nājī, IV, 89-92.

2. Ed. trad. Ben Cheneb, Paris-Alger, 1915-20.

3. Analysé en détail par Idris, dans *Revue Études islamiques*, 1935-36.

4. Dans un livre intitulé *Uns an-Nussāk al-muʿrib ʿan faḍāʾil ʿulamāʾ Qairawān al-Maġrib ;* cf. *Maʿālim*, I, 13, IV, 104.

5. Par exemple ceux de Sīdī Abū Yūsuf ad-Dahmānī, que l'on a encore aujourd'hui en ms. ; ou encore le livre que Muḥammad b. ʿUṯmān al-Qadīdī, mort vers le milieu du xive siècle, a écrit sur les mérites de son grand-oncle Abū ʿAlī al-Qadīdī, mort cinquante ans plus tôt : livre qui a servi de source à I. Nājī sur ce dernier cheikh et quelques-uns de ses compagnons ou contemporains ; cf. *Maʿālim*, IV, 46, 89, 105.

6. Sur les recueils de biographies (*ṭabaqāt* ou *siyar*) abāḍites de l'époque ḥafṣide, voir ci-dessus, t. I, p. 352.

certains de ces coreligionnaires espagnols qui avaient fui la péninsule et transplanté dans leur pays d'adoption leur amour-propre régional et leurs goûts. Le célèbre Valencien Ibn al-Abbār, qui finit d'une façon si tragique sous al-Mustanṣir, a achevé à Tunis son grand dictionnaire biographique consacré aux illustrations d'« al-Andalus » : la *Takmilat aṣ-Ṣila*, complément à la *Ṣila* fameuse d'Ibn Baškuwāl[1]. Commencé, au témoignage de l'auteur, en 631/1233, avant sa venue en Afrique, l'ouvrage renferme de nombreuses données qui s'échelonnent de cette date jusqu'en 655/1257[2]. C'est également à Tunis que, jeté en prison pour avoir offensé Abū Zakariyā' Ier, il obtint d'être relaxé et recouvra la faveur de ce monarque en écrivant pour lui, d'une plume érudite et élégante, son *I'tāb al-Kuttāb*, vies des secrétaires de chancellerie disgraciés, puis rentrés en grâce auprès de leurs souverains. Le *Qidḥ al-mu'allā* de l'historien-géographe espagnol Ibn Sa'īd, qui passa lui-même, à deux reprises, plusieurs années à la cour ḥafṣide[3], assemble des biographies de lettrés « andalous » du VIIe/XIIIe siècle : un abrégé en fut établi de bonne heure[4] et dédié au sultan al-Wāṯiq fils d'al-Mustanṣir (1277-80). Nous savons encore qu'un Grenadin, le chérif Aḥmad b. Muḥammad al-Ġarnāṭī, décédé à Tunis en 692/1293 comme professeur de médersa, voyagea à travers toute la Berbérie et obtint de l'Orient des informations par correspondance pour rédiger sur les ulémas de son temps son *Mušriq fī 'ulamā' al-Maġrib wa-l-Mašriq*[5]. Il est clair qu'une curiosité aussi large n'était pas habituelle chez les véritables Ifrīqiyens. Dans le genre historique proprement dit, nous allons retrouver, à une ou deux exceptions près, leur préférence ordinaire pour des sujets locaux et limités.

3. *Histoire, géographie*. — Un Espagnol, mort âgé à Tunis en 653/1255, Abū l-Ḥajjāj Yūsuf b. Muḥammad al- Anṣārī al-Bayāsī, c'est-à-dire originaire de Baëza, a écrit pour Abū Zakariyā' Ier une histoire des guerres intestines dans l'Islam jusqu'à Hārūn

1. Pour les éditions de la *Takmila*, voir la liste bibliographique en tête de ce tome II.
2. Pons-Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, Madrid, 1898, p. 295 ; Bel et Ben Cheneb, dans *Revue Africaine*, 1918, pp. 311, 318 : la préface de la *Takmila* a été écrite en 646/1249.
3. Il en est parti chaque fois pour se rendre en Orient : en 639/1241, sous Abū Zakariyā', puis en 666/1267-8, sous al-Mustanṣir. Il est mort à Damas en ša'bān 673/février 1275. Voir Pons-Boigues, *op. cit.*, p. 306-310, avec références ; y ajouter I. Šākir, II, 89.
4. Par un nommé Muḥammad b. 'Abdallah b. Julayyil. Cet ouvrage, ainsi que l'*I'tāb al-Kuttāb*, existe aujourd'hui en ms.
5. *'Unwān Dirāya*, p. 212-3 ; *Daulatain*, pp. 40-2/73-5 ; Brunschvig, *Médersas*, p. 274-5.

ar-Rašīd[1]. Déjà, au début du même siècle, un autre Espagnol transplanté en Ifrīqiya, Ibn Naḫīl, « secrétaire » du cheikh-gouverneur ḥafṣide 'Abdalwāḥid, s'était montré féru d'histoire, et cette passion l'avait même entraîné à la confiscation abusive de livres précieux[2]. Son œuvre historique n'était sans doute pas négligeable, du moins en ce qui concernait l'Afrique du Nord des deux cents dernièers années, car elle est citée avec déférence pour cette période dans quelques textes postérieurs[3]. Mais nous ne pouvons nous faire aucune idée d'ensemble sur ses ouvrages, aujourd'hui perdus, non plus que nous ne sommes suffisamment fixés sur ce que pouvaient être les annales musulmanes universelles, en six volumes, de l'imam-khatib 'Abdallah b. Muḥammad b. 'Abdalbarr at-Tanūḫī, qui est mort à Tunis en 737/1337[4]. De la deuxième moitié de ce même siècle date la production d'ordre historique la plus remarquable que la Berbérie médiévale puisse revendiquer : celle du grand Ibn Ḫaldūn.

Abū Zaid 'Abdarraḥmān b. Ḫaldūn est né à Tunis, dans une famille de hauts fonctionnaires, le 1er ramaḍān 732/27 mai 1332[5]. Ses ancêtres, d'origine arabe yéménite, demeurèrent pendant des siècles à Séville jusqu'au jour où l'un d'eux vint se fixer à demeure auprès du premier émir ḥafṣide Abū Zakariyā'. 'Abdarraḥmān perdait à l'âge de dix-sept ans, des effets de la « Peste Noire », sa mère et son père Abū Bakr, qui lui avait fait donner par les meilleurs maîtres une instruction soignée, à la fois littéraire et religieuse. L'occupation marīnide de l'Ifrīqiya, qui coïncida avec cette terrible épidémie, permit au jeune homme de pousser davantage ses études, après comme avant le décès de ses parents, par la fréquentation assidue des principaux docteurs que le conquérant Abū l-Ḥasan avait amenés avec lui. Il n'avait pas encore vingt ans lorsque, la restauration ḥafṣide opérée, le puissant chambellan

1. I. Sa'īd, *Qidḥ*, f°s 32a-33 a ; I. Ḫallikān, II, 413-6 ; *Fārisiyya*, pp. 324-5 ; Lévi-Provençal, *La péninsule ibérique au moyen âge*, Leyde, 1938, p. 74 ; Brockelmann, *Gesch. arab. Literatur*, I, 346-7, *Suppl.*, I, 588-9.

2. Ahmed Zeki, dans *Homenaje á Codera*, Saragosse, 1904, p. 480-1.

3. Notamment dans le *Voyage* d'at-Tijānī, *Berbères, Daulatain.*

4. *Daulatain*, p. 61/111 ; *Nail*, p. 145. — Il est souhaitable que l'on puisse être informé un jour du contenu exact d'une « histoire de Kairouan », due à un Abū l-Ġarīb aṣ-Ṣanhājī, et que mentionne Ḥājjī Ḫalīfa, éd. Flügel, II, 622, n° 4179. La Bibliothèque publique de Tunis a malheureusement perdu, il y a peu d'années, l'exemplaire qu'elle possédait (ms. OR 140) du t. II, an. 387/997 à 692/1293, sous le titre *al-Fatḥ wa-l-Bayān* (Ḥājjī Ḫalīfa a la variante : *al-Jam' wa-l-Bayān*).

5. La source essentielle sur la vie d'I. Ḫaldūn est son *Autobiographie*, éditée à la fin du *K. al-'Ibar* et traduite en tête des *Prolégomènes* ; elle est à compléter par quelques passages d'auteurs orientaux. Pour la bibliographie d'I. Ḫaldūn, voir, outre Brockelmann, Pérès, dans *Bulletin des Études arabes*, Alger, 1943, pp. 55-60, 146, et Brunschvig, *ibid.*, pp. 145-6.

Ibn Tafrāgīn lui confia une des charges officielles les plus considérables : celle d'écrivain du paraphe pour le sultan Abū Isḥāq. Cependant, dès le printemps 753/1352, il abandonna de lui-même, d'une manière peu brillante, ce poste de choix, pour commencer une vie aventureuse qui allait le mener, de pays en pays, aux quatre coins du monde arabophone. En effet, à la suite d'une grave défaite infligée à l'armée tunisienne par les Constantinois, il n'hésita point à passer aux vainqueurs ; puis, après un court séjour à Biskra, chez les B. Muznī, il tâcha de joindre le sultan marīnide Abū 'Inān, dont l'hégémonie récente s'affirmait chaque jour davantage en Berbérie. Le chambellan marīnide Ibn Abī 'Amr, qui venait d'être nommé gouverneur de Bougie, le rencontra en route et l'emmena dans sa nouvelle résidence. Ibn Ḫaldūn y resta seulement jusqu'à la fin de l'hiver 754/1353 : appelé alors par Abū 'Inān, il prit avec satisfaction la route de Fès. Quelque sincère qu'ait pu être en lui le désir de retrouver ses maîtres marocains et de poursuivre auprès d'eux ses études, il n'en reste pas moins que sa carrière avait débuté par l'une de ces trahisons dont il fut par la suite coutumier. La volonté de sauvegarder à tout prix ses intérêts personnels et une ambition politique sans scrupules étaient déjà des traits de son caractère aussi certains que son goût de la science et des exercices intellectuels.

Il devait revenir et séjourner encore, à trois reprises, en Berbérie orientale, chaque fois après de multiples variations de fortune qui le ballottèrent entre les cours de Fès, de Grenade et de Tlemcen. Ce fut d'abord à Bougie, où il débarqua, au début du printemps 766/1365, venu d'Espagne à la demande de l'émir ḥafṣide indépendant Abū 'Abdallah. Dans l'ancienne cité ḥammādide, qui s'entêtait anachroniquement dans son rôle de capitale, il fit office tout à la fois de chambellan, de professeur de fiqh et de prédicateur à la mosquée de la Kasba. Mais ce fut pour un temps très bref : l'année suivante, Abū 'Abdallah succombait sous les attaques de son cousin de Constantine Abū l-Abbās, et Ibn Ḫaldūn, à la tête d'une délégation de notables, sortit de la ville au-devant du vainqueur pour lui faire sa soumission (ša'bān 767/mai 1366). L'aisance de cette volte-face inspira-t-elle peu de confiance au nouveau maître de Bougie ? Notre courtisan ne tarda pas à sentir le vent tourner contre lui : il prit congé, alla vivre chez le chef des Arabes Dawāwida, puis auprès de ses amis B. Muznī, à Biskra, où, par ses intrigues, il favorisa l'alliance, contre Abū l-'Abbās, des souverains de Tunis et de Tlemcen. Il se rendit ensuite en cette dernière ville, où l'invitait le sultan Abū Ḥammū par une lettre

datée du 27 rajab 769/20 mars 1368. Mais, dès le début de 772/1370, c'est encore à Biskra que nous retrouvons notre personnage : il y installe son quartier général, comme agent du sultan marīnide Abū Fāris, et il recrute pour celui-ci, autour de cette place, des contingents arabes, jusqu'au jour où son hôte Ibn Muznī prend ombrage de cette activité suspecte, et réussit, en rabī' I 774/septembre 1372, à provoquer son départ.

Six ans plus tard, le voici qui, de la retraite studieuse du Sud-Oranais où il venait de couler des jours paisibles, mais aussi de faire une grave maladie, sollicite et obtient d'Abū l-'Abbās, devenu maître de toute l'Ifrīqiya, l'autorisation de revoir sa ville natale et de s'y établir. Arrivé à Tunis en ša'bān 780/novembre-décembre 1378, il « jeta le bâton du voyageur » ; sa femme et ses enfants vinrent le rejoindre, et, le sultan lui témoignant faveur et considération, il crut pouvoir s'adonner désormais sans entraves, loin des risques d'une charge publique, à l'étude et à l'enseignement. Cependant, les inimitiés s'amoncelèrent, provoquées par l'accueil flatteur qu'il trouvait toujours auprès du monarque, exaspérées sans doute aussi par son attitude hautaine et peu obligeante, et plus encore par le succès croissant de son enseignement, que d'aucuns — l'illustre Ibn 'Arafa en tête — devaient estimer subversif. Après quatre ans de cette dernière expérience nord-africaine, et sous le prétexte honorable du Pèlerinage à accomplir, Ibn Ḫaldūn s'embarqua, le 15 ša'bān 784/24 octobre 1382, sur un navire en partance pour Alexandrie. Il lui fallait maintenant, à la cinquantaine, refaire son existence en Orient. Il y réussit, dans la carrière religieuse, comme professeur et magistrat[1]. Plusieurs fois grand-cadi mālikite du Caire[2], il eut en outre l'occasion de visiter le Hedjaz et la Syrie : à Damas, à la fin de 1400, il eut une entrevue émouvante avec Tamerlan. Il devait décéder en fonctions, au Caire, le 25 ramaḍān 808/15 mars 1406, à l'âge de soixante-quatorze ans. S'il n'avait pas revu sa patrie depuis près d'un quart de siècle, il ne l'avait pas complètement oubliée : son costume était demeuré celui des Magrébins, un burnous sombre, et pendant longtemps il avait continué à s'intéresser aux événements de l'Afrique du Nord, mettant à jour jusque vers la fin de 796/1394 la chronique des dynasties berbères qui terminait son monumental *Kitāb al-'Ibar*.

1. Bien qu'il fût, au dire de son ennemi I. 'Arafa, insuffisamment versé dans le *fiqh*. Voir à ce sujet une boutade d'I. 'Arafa, que rapporte I. Ḥajar, *apud* Muḥammad 'Abdallah 'Inān, *Ibn Haldūn : ḥayātuhu wa-turāṯuhu l-fikrī*, Le Caire, 1933, p. 94.

2. Dans cette haute fonction, il traitait ses subordonnés avec une rigueur, peut-être justifiée, qui lui valut là encore de nombreuses inimitiés.

Cette œuvre, qui fait sa gloire, il l'avait composée à l'âge mûr, dans la période centrale de sa vie adulte, étape intermédiaire entre ses aventures politiques d'Occident et son activité orientale d'homme de loi. La longue Introduction théorique, dite « Prolégomènes » *(Muqaddima)*, qu'il a placée en tête de ce travail, il l'a écrite, sauf des retouches postérieures, dans les trois années et demie qui ont précédé son dernier séjour à Tunis, alors qu'il vivait retiré du monde, sous la protection d'un chef arabe, dans le village fortifié de Qaṣr Ibn Salāma, aujourd'hui Taoughzout, près de Frenda. Quant au corps de l'ouvrage lui-même, c'est dans sa ville natale, au cours des quelques années suivantes, qu'il l'a rédigé, l'offrant, à son premier achèvement — il devait le compléter encore en Égypte[1] — au sultan Abū l-'Abbās. La nécessité de consulter des sources livresques nombreuses pour mettre au point l'Introduction, et, plus encore, pour écrire l'histoire des dynasties, l'avait incité, entre autres motifs, comme il le déclare, à retourner dans la capitale de l'Ifrīqiya.

Les *Prolégomènes* n'appartiennent donc qu'à demi à la Berbérie orientale, où leur auteur avait vu le jour et fait une partie de sa carrière, et où il alla les achever. Ils sont, à vrai dire, un produit issu de l'ensemble de cet Occident musulman qu'Ibn Ḫaldūn avait appris à connaître en ses différents centres politiques et intellectuels, en ses éléments ethniques et sociaux divers, au cours de pérégrinations qui l'avaient mené, à travers le Tell, la steppe et la bordure du désert, chez les princes berbères citadinisés, les Arabes nomades, les grandes familles sédentaires du Sud, et l'avaient conduit en Espagne, chez les musulmans et chez les chrétiens[2]. Le caractère cosmopolite de cette existence, son livre même en porte la marque, et il y a gagné. La contrepartie de cette versatilité politique qui nous étonne, de cette absence totale de patriotisme qui nous inquiète, mais qui était assez la règle de ce temps, c'est une plus ample vision des choses, un détachement des contingences qui permet de s'élever au-dessus d'elles et de les embrasser du regard.

L'idée géniale d'Ibn Ḫaldūn est de s'être efforcé de comprendre et d'expliquer ; non seulement de dégager les causes des événe-

1. A l'aide, pour l'Afrique du Nord, de renseignements « recueillis de la bouche de voyageurs » ; *Berbères*, III, 110-1.

2. En 765/1364, il effectua, pour le Naṣride de Grenade, une mission à Séville auprès du roi de Castille Pierre le Cruel. Ses séjours au Maroc et en Espagne le mirent en contact étroit avec deux esprits particulièrement distingués : le vizir musulman, historien et prosateur réputé, Lisān ad-dīn Ibn al-Ḫaṭīb, et le savant juif Ibn Zarzār.

ments de détail, mais de fonder une histoire scientifique en posant les règles d'une saine critique, en déterminant les lois et l'évolution des faits essentiels de la géographie humaine, des grands phénomènes d'ordre économique, politique et social. Une conception fort large de son sujet l'amène à des considérations précieuses sur les méthodes d'enseignement, à une revue très poussée des connaissances humaines et des productions intellectuelles, qui va de la théologie et du droit aux sciences théoriques et appliquées, à la linguistique, à la poésie.

Sans doute ce genre encyclopédique n'offrait-il, ni par sa forme extérieure ni même par l'étendue de ses développements, rien de bien neuf. Mais une originalité incontestable lui était conférée par la forte personnalité de l'auteur intervenant à tout moment avec ses observations aiguës et ses réflexions sans fard, par son souci constant de l'évolution et de l'élément explicatif. Ainsi se mue en une histoire critique de la civilisation — surtout musulmane — sous ses aspects variés, ce qui n'eût été, à la manière de tant d'ouvrages antérieurs, qu'un vaste catalogue, utile, mais figé, du savoir humain. L'originalité de l'œuvre éclate mieux encore dans la remarquable histoire, qu'elle renferme, des institutions politiques de l'Islam, ou dans les chapitres vigoureux qui exposent, en une synthèse saisissante, la croissance et la décadence des sociétés et des États. C'est à une véritable philosophie de l'histoire, plus qu'à une méthode historique, que se ramène, en dernière analyse, cette « science nouvelle » qu'Ibn Ḫaldūn a voulu créer : philosophie de l'histoire assurément neuve sur bien des points, assise sur la triple base de l'érudition, de l'expérience et de la raison.

Presque partout, dans les *Prolégomènes*, l'érudition livresque, qui cependant n'est pas niable, cède le pas à l'expérience et aux jugements personnels de l'auteur. C'est ainsi que nous est délivré le témoignage le plus vivant, le plus direct, en même temps que le plus réfléchi, d'un musulman nord-africain du XIVe siècle sur sa propre civilisation. Plus averti que tout autre, par ses lectures et sa vie mouvementée, des vicissitudes du passé et des manifestations multiformes du présent, il s'essaie à en dégager les règles constantes, les ressorts permanents. Et si ces conceptions sociologiques et les lois qu'il énonce se fondent surtout sur des phénomènes de Berbérie et valent principalement pour eux, il faut, en un certain sens, se féliciter de cette limitation relative : Ibn Ḫaldūn s'est servi de ce qu'il connaissait le mieux par lui-même, et ne s'est pas laissé, comme beaucoup de ses coreligionnaires du moyen âge, hypnotiser par l'Orient.

Ses lectures et son contact étroit avec la réalité lui fournissant déjà une riche matière et une première orientation, sa raison lucide a fait le reste : analyse critique et construction systématique de ces abondantes données. Un rationalisme à la fois ferme et mesuré anime l'œuvre tout entière. Le principe de causalité, clairement reconnu et énoncé[1], sert de fil conducteur à une pensée vigoureuse, qui ne prétend pas cependant empiéter sur le domaine réservé de la foi. Ainsi, d'un côté, Ibn Ḫaldūn, par son attachement primordial au réel, se sépare des « philosophes » arabes aux théories d'une logique trop abstraite ; et de l'autre, tout en respectant la révélation divine et la religion établie, il autorise son esprit à scruter l'univers et à comprendre l'évolution humaine à l'aide de la notion de loi naturelle ou « nécessité ».

Cette attitude véritablement scientifique a-t-elle abouti à des résultats de valeur ? La haute estime en laquelle l'Europe, depuis près d'un siècle, tient les *Prolégomènes*, en serait déjà un indice probant. Mais l'on saisira mieux encore la portée considérable d'un pareil travail si l'on se rend compte que, pour la plupart des questions qu'il traite, il est devenu l'une des références essentielles, souvent même l'indispensable guide de base, unique dans tout le moyen âge musulman. Sans doute n'y faut-il point chercher, sur tous les problèmes, des solutions toutes faites, admissibles sans aucune retouche pour des Occidentaux d'aujourd'hui ; on porte tort à l'œuvre elle-même comme aux matières qu'elle étudie en voulant découvrir chez un auteur du XIVe siècle la clé de toutes les analyses et de toutes les explications. Sans qu'il soit besoin d'insister sur l'impossibilité où se trouvait Ibn Ḫaldūn d'atteindre, en son milieu et de son temps, un certain nombre de nos concepts modernes, on aperçoit d'emblée, dans son ouvrage, ces deux motifs supplémentaires d'insuffisance : l'absence — à laquelle ne saurait

1. *Prolégomènes*, III, 40. Voir particulièrement, sur la méthode d'I. Ḫaldūn et sa théorie de la connaissance, Kamil Ayad, *Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*, Stuttgart-Berlin, 1930, pp. 30-62. Je ne puis souscrire sans réserve à la thèse énoncée par H. A. R. Gibb dans son intéressant article *The islamic Background of Ibn Khaldūn's political Theory*, *Bull. of the school of oriental studies*, 1933, pp. 23-31. Gibb a raison de souligner, ce qu'on a trop souvent tendance à oublier, qu'I. Ḫaldūn était imbu de l'enseignement traditionnel de l'Islam, et qu'il pouvait faire figure de juriste et de théologien musulman correct. Mais il n'empêche que son enquête et ses vues sociales et historiques dénotaient un *esprit* nouveau, contenaient en germe une *attitude* scientifique et par là, en une certaine mesure, de libre penseur ; malgré les formules, son déterminisme n'est pas celui des docteurs. Aussi bien le monde moderne, qui a redécouvert I. Ḫaldūn, ne s'y est-il pas trompé, non plus qu'au XIVe siècle le sévère orthodoxe I. 'Arafa. *Mutatis mutandis*, ne peut-on évoquer à ce propos la position d'un Abélard, condamné de son vivant même sur la dénonciation terriblement clairvoyante d'un saint Bernard ?

suppléer le génie — de longs travaux préalables effectués par d'autres chercheurs, et la tendance à généraliser un peu à la hâte des constatations limitées. Il suit de là bien des imprécisions, par exemple sur la nature et l'enchaînement des faits économiques, ou des systématisations excessives, empreintes d'un pessimisme cyclique décourageant, notamment pour l'intelligence des phénomènes politiques et sociaux. Mais, en dépit de ces faiblesses, beaucoup des vues de notre Maghrébin demeurent. Ses appréciations ont presque toujours un accent de modernisme qui nous étonne : il apparaît comme un grand précurseur.

Comme il n'avait pas eu de devanciers de langue arabe, il n'eut pas non plus dans cet idiome, jusqu'à l'époque contemporaine, d'émules ni de successeurs. Si son influence immédiate ne fut pas nulle, en Égypte, sur quelques écrivains du moyen âge finissant[1], on peut affirmer que, dans sa Berbérie natale, ni sa *Muqaddima* ni son enseignement personnel ne laissèrent de traces durables. Et c'est, à vrai dire, l'un des drames les plus émouvants, l'une des pages les plus pathétiques et significatives de l'histoire de la culture musulmane que l'incompréhension systématique et l'hostilité résolue auxquelles s'est heurté, dans son propre monde, ce penseur génial et aberrant. Ce n'est point, certes, par pure jalousie, par un simple heurt de caractères, que le célèbre juriste Ibn 'Arafa s'est dressé contre lui, à Tunis, sous Abū l-'Abbās ; ce n'est point seulement par un hasard d'intrigues que le faqīh a vaincu et contraint à l'exil le sociologue-historien. Cette lutte, qui a opposé l'un à l'autre les deux esprits les plus représentatifs de la période ḥafṣide, et son issue dans un sens favorable aux disciplines traditionnelles du droit et de la religion, sont très hautement symboliques. Les voies n'étaient pas encore prêtes, dans l'Islam, pour accueillir des méthodes de libre examen et appliquer la recherche scientifique à l'évolution de l'humanité. Avec le triomphe d'Ibn 'Arafa s'affirment le refus d'une vraie renaissance intellectuelle et la rigueur voulue d'un conservatisme qui confinera bientôt à la stagnation.

Il est assez d'usage de reprocher à Ibn Ḫaldūn l'inobservance de ses propres principes dans l'histoire des dynasties et des peuples qui constitue le corps même de son *Kitāb al-'Ibar*. Assurément, il ne transperce presque rien des théories des *Prolégomènes* dans l'exposé chronologique, fort peu critique et original, que notre

1. Voir Muḥammad 'Abdallah 'Inān, *op. cit.*, pp. 96-100.

auteur fait de l'histoire de l'Orient. Mais une condamnation aussi radicale ne saurait être prononcée au sujet des chapitres qui concernent l'Occident musulman. C'est principalement dans l'histoire des tribus arabes de l'Afrique du Nord et des dynasties berbères[1] qu'Ibn Ḫaldūn a donné sa mesure et que sa manière mérite d'être examinée. Ici encore, certes, on peut être tenté de déplorer parfois l'absence d'une critique perspicace et de vues d'ensemble, voire d'une érudition suffisante à propos de certaines périodes ou de certains mouvements : sur la propagande doctrinale des Almohades par exemple et le commencement de leur empire, événement capital, l'information reste sommaire et très floue. Mais on serait injuste envers notre auteur, et l'on s'interdirait de comprendre le plan et l'idée directrice de son travail, si l'on ne reconnaissait dans sa classification des tribus et des dynasties nord-africaines, dans l'enchaînement et le rapport des notices qu'il leur consacre, quelques-uns des principes sociaux et politiques qu'il énonce dans sa *Muqaddima :* peut-être notamment sa fidélité à une conception ethnique (il ne s'agit pas de racisme, bien entendu) a-t-elle faussé pour lui, et fausse-t-elle encore pour nous — malgré un essai récent, en grande partie infructueux, pour s'en dégager[2] — l'histoire du moyen âge nord-africain. C'est également pour se conformer à la méthode posée dans les *Prolégomènes* qu'il a renoncé si souvent au cadre annalistique strict, habituel aux chroniqueurs arabes, relativement solide dans sa rigidité, pour lui substituer un groupement logique des faits, plus synthétique, mais aussi plus subjectif et moins sûr. Au reste, les dates précises ne sont pas son fort ; les données chronologiques se contredisent trop souvent à travers son livre, et l'on est obligé de leur préférer à bien des reprises celles que fournissent d'autres ouvrages, plus humbles et beaucoup plus succincts.

Où, par contre, Ibn Ḫaldūn n'a pas tenu les promesses de sa *Muqaddima*, c'est dans son désintéressement total, au cours de cette histoire de l'Occident musulman, envers tout ce qui n'est pas proprement politique dans le sens étroit : accessions au pouvoir, batailles, intrigues, rébellions ; c'est à peine si des indications relatives à l'habitat des tribus, si des généalogies de grandes familles et des biographies de hauts fonctionnaires rompent la

1. Elle constitue la matière des t. VI et VII du *K. al-'Ibar*. L'histoire de l'Espagne musulmane et celle de plusieurs dynasties nord-africaines d'origine orientale n'en font pas partie : elles figurent au t. IV, rattachées à l'histoire de l'Orient.

2. E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, 1927 ; du même, *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris, 1937.

monotonie de cette succession incessante de guerres et d'agitations. Mais n'oublions pas que pour les deux siècles les plus proches de notre auteur, le XIII[e] et le XIV[e], les deux derniers volumes du *Kitāb al-'Ibar* nous sont une source incomparable par leur ampleur, le fouillé du récit, la multitude et le degré d'authenticité des renseignements recueillis. La longue notice consacrée aux Ḥafṣides, de leur origine à l'avènement d'Abū Fāris, est le document essentiel sur l'histoire intérieure de cette dynastie ; il peut être mis au point, rectifié sur quelques détails, mais il est presque partout irremplaçable comme instrument de base, comme témoignage fondamental. La meilleure preuve en est l'embarras où nous plonge l'histoire politique du XV[e] siècle, pour laquelle nous n'avons plus comme support ce texte magistral. De l'« Histoire des Berbères » aux chroniques dont il nous faut maintenant dire quelques mots, la chute est grande : elle permet de mesurer la hauteur où, malgré ses imperfections, s'était hissé le plus prestigieux des historiens du Mahgreb.

Les études historiques profanes, il faut l'avouer, ne paraissent point avoir eu la faveur des fuqahā' les plus rigoristes de Berbérie. Mais, à défaut de la bienveillance des hommes de religion les plus intransigeants, elles recevaient, du moins sous la forme que l'on va dire, les encouragements intéressés des détenteurs du pouvoir. Ceux-ci, en effet, conformément à une pratique générale dans les civilisations suffisamment avancées, ne dédaignaient aucunement de faire consigner dans leurs archives les événements les plus importants, les plus flatteurs surtout, de leur règne, et ils récompensaient volontiers les lettrés à la plume facile qui écrivaient pour la postérité les fastes glorieux de leur dynastie. L'historiographie officielle ḥafṣide est expressément attestée sous al-Mustanṣir, en la personne de son secrétaire Aḥmad al-Ġassānī[1] ; et sans doute convient-il de rattacher à ce même genre le *Kitāb al-kabīr al-mutawakkilī* qui est cité plus tard comme une source à propos de la croisade de saint Louis[2] : l'ouvrage, probablement une chronique officielle commencée au XIII[e] siècle — pourquoi pas par al-Ġassānī ? — est désigné par une épithète tirée d'un surnom banal chez les souverains ḥafṣides à partir d'Abū Yaḥyā Abū Bakr.

Ibn Ḫaldūn lui-même, nous l'avons vu, a présenté au sultan

1. *Fārisiyya*, p. 331.
2. *Ibid.*, p. 340.

d'Ifrīqiya Abū l-'Abbās la première rédaction achevée de son *Kitāb al-'Ibar*, et sans doute les archives tunisiennes ne lui avaient-elles pas été fermées. Mais les trois chroniques ḥafṣides du xv[e] siècle, d'ailleurs beaucoup plus brèves, qui nous sont parvenues, ont un caractère plus nettement dynastique et courtisanesque, chacune avec des traits distincts.

Al-Fārisiyya fī mabādi' ad-daula al-Ḥafṣiyya, dédiée au sultan Abū Fāris et qui porte son nom, est une courte histoire de la dynastie qui va, dans un ordre chronologique rigoureux, des origines à la date d'achèvement du livre, au début de 806/été 1403. L'auteur, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ḥasan b. Qunfuḏ, ou Ibn al-Ḫaṭīb, est un polygraphe constantinois[1], déjà rencontré ci-dessus, qui appartenait au monde de la religion, en relations étroites avec la famille régnante : la fonction de khatib était traditionnelle chez les siens, du côté paternel, et, par sa mère, il descendait des cheikhs de la zaouia de Malāra, à deux journées de sa ville natale[2]. Né vers 740/1340, il se rendit, à l'âge de dix-huit ans, dans la région de Tlemcen et au Maroc, où il fréquenta longuement sanctuaires et marabouts ; puis il revint se fixer en Ifrīqiya à partir de 776/1374-75, séjournant parfois à Tunis[3], mais le plus souvent à Constantine, où il fut d'abord khatib de la mosquée de la Kasba[4], ensuite cadi et mufti[5] ; il décéda en rabī' I 809/août 1406[6]. La *Fārisiyya*, en dépit de sa concision qui touche quelquefois à l'extrême — par exemple pour le règne tunisien d'Abū Bakr —, n'est point négligeable. Écrite, selon toute vraisemblance, sur les données des archives d'État, dépourvue de prétention à un agencement nouveau des faits, elle fournit en général des dates

1. Sur sa vie et son œuvre, cf. Ben Cheneb, *La Fārisiya ou Les Débuts de la dynastie ḥafṣide par Ibn Qonfoḏ de Constantine*, *Hespéris*, 1[er] trim. 1928, pp. 37-41. Un certain nombre des indications qui figurent dans cet article demandent à être rectifiées ou complétées : voir, sur quelques points, les notes ci-après. — La *Fārisiyya* n'a été éditée et traduite que partiellement, *Journal Asiatique*, 1848-52 ; son texte complet, qui a servi pour le présent ouvrage, est à l'Escurial, ms. arabe 1727.

2. Sur son grand-père Ḫalafallah, son père Ḥasan, et leur rôle politique en accord avec les Ḥafṣides, cf. *Fārisiyya*, pp. 362, 375, 381, 386, 388, 394. Sur son aïeul et son bisaïeul maternels, Yūsuf b. Ya'qūb et Ya'qūb al-Malārī, et les bons rapports qu'ils entretenaient avec le sultan Abū Bakr, cf. *Fārisiyya*, pp. 382-3, et *Uns Faqīr*, pp. 98-9, 103. Ces quatre personnages ont aussi leurs notices dans les *Wafayāt* de notre auteur.

3. Au moins à deux reprises, en 776-7/1375 et en 802/1400 ; *Fārisiyya*, pp. 400, 426-7, et *Wafayāt*, an. 793, 803.

4. Il occupait ce poste en 786/1384 ; *Fārisiyya*, p. 415.

5. Il l'était déjà en 798/1396. Six ans plus tard, ayant été destitué par le caïd Nabīl, il ne tarda pas à être rétabli dans ses fonctions par le sultan Abū Fāris ; *Fārisiyya*, pp. 422, 429.

6. *Daulatain*, p. 107/198.

précises et d'apparence sûre, des renseignements plausibles sur les principaux événements politiques — sauf à passer rapidement sur les plus pénibles — et sur le personnel gouvernemental. Et surtout, elle renferme un assez grand nombre de traits spécifiquement constantinois[1].

C'est au contraire avec une nuance proprement tunisoise que se présentent *al-Adilla al-bayyina an-nūrāniyya 'alā mafāḫir ad-daula al-Ḥafṣiyya*, œuvre d'Abū 'Abdallah Muḥammad b. Aḥmad aš-Šammā' al-Hintātī, rédigée à la fin de 861/1457, sous et pour le sultan 'Uṯmān[2]. L'auteur, contribule de la famille régnante, était le fils d'un « cadi du camp » d'Abū Fāris, imam-khatib à la mosquée de la Kasba de Tunis. Courtisan, probablement scribe à la bibliothèque du Palais, Ibn aš-Šammā' a voulu écrire, dans un style d'ailleurs assez simple, un panégyrique plutôt qu'une histoire de la dynastie. Les renseignements nouveaux qu'il apporte sont des plus maigres, précisant plusieurs dates ou quelques faits de détail surtout tunisois. Le reste reprend ou résume l'essentiel de ce qu'avaient déjà enregistré Ibn Ḫaldūn ou Ibn Qunfuḏ, mais en supprimant tout ordre chronologique à l'intérieur de chaque règne : les notices des principaux souverains se divisent en plusieurs sections qui, dans le genre de la *sīra* ou des *manāqib*, s'attachent à mettre en évidence les vertus et mérites des personnages biographiés. Même sur Abū Fāris et 'Uṯmān, dont il fut le contemporain, Ibn aš-Šammā' n'est pour nous qu'un très médiocre informateur : les louanges qu'il leur prodigue, entremêlées — pour 'Uṯmān — de citations nombreuses de hadiths, ne laissent en effet qu'une place infime à l'énoncé d'événements précis[3].

Avec le *Ta'rīḫ ad-Daulatain al-Muwaḥḥidiyya wa-l-Ḥafṣiyya*, dont le titre est incertain, et que l'on a attribué sans preuve décisive à Abū 'Abdallah Muḥammad b. Ibrāhīm az-Zarkašī[4],

1. I. Qunfuḏ est aussi l'auteur, entre autres œuvres, de deux recueils de biographies : *Uns al-Faqīr wa-'Izz al-Ḥaqīr*, sur Sīdī Abū Madyan et ses disciples, achevé à Constantine en ramaḍān 787/juillet 1385 (inédit) ; et les *Wafayāt*, obituaire général des savants de l'Islam (éd. Hidayat Husain, Calcutta, 1912, et éd. Pérès, Alger, 1939), servant d'appendice à un commentaire d'I. Qunfuḏ sur un poème relatif à la terminologie du hadith.

2. Ed. Ka''āk, Tunis, 1936.

3. Pour plus de détails, notamment sur l'*Introduction* et la *Conclusion* de l'ouvrage, voir R. Brunschvig, *Ibn aš-Šammā', historien ḥafṣide, Annales Institut Études orientales Alger*, t. I, 1934-35, pp. 193-212.

4. Ed. Tunis, 1289 h. ; trad. Fagnan, *Chronique des Almohades et des Hafçides attribuée à Zerkechi*, Constantine, 1895. Les principaux éléments d'appréciation en faveur de l'attribution à az-Zarkašī ont été réunis par Fagnan, *op. cit.*, p. IV : référence à l'un des mss. de Paris et à l'éd. de Tunis, existence d'un auteur de ce nom à la cour

nous retrouvons le système strict des annales dynastiques, sèches, mais relativement bien fournies. L'ouvrage traite d'abord du mouvement almohade et des Mu'minides, puis il passe assez vite aux Ḥafṣides pour ne s'intéresser plus guère qu'à eux. Il conduit leur histoire jusqu'au cœur du règne de 'Uṯmān, au début de 882/avril 1477, s'arrêtant brusquement alors comme s'il demeurait inachevé[1]. L'importance exceptionnelle, indéniable, de cette chronique réside moins dans sa valeur intrinsèque, qui est médiocre, que dans son caractère de source narrative presque unique pour le xve siècle nord-africain : sans elle, nous ne saurions à peu près rien de l'histoire de l'Ifrīqiya et du Maghreb central au dernier siècle du moyen âge ; après elle, c'est, dans cette histoire, un vide presque absolu, jusqu'au moment où des auteurs du xvie siècle commencent à nous renseigner sur les entreprises espagnoles et turques en Berbérie. Quant à la période plus ancienne, pour laquelle on dispose déjà du *Kitāb al-'Ibar* et de la *Fārisiyya*, le *Ta'rīḫ ad-Daulatain* n'apporte sur elle, en matière politique, qu'un nombre limité de rectifications possibles ou de compléments : il se plaît, par exemple, à préciser l'âge et la filiation maternelle des souverains ; il aide à fixer une chronologie trop souvent flottante, et il offre parfois d'utiles variantes de détail ; mais, dans l'ensemble, ses récits apparaissent comme des résumés d'Ibn Ḫaldūn. Cependant, même pour les deux premiers siècles ḥafṣides, il est précieux par une nouveauté : les notices qu'il consacre, à l'occasion de leur nomination à des emplois officiels ou de leur décès, aux lettrés et surtout aux hommes de religion, professeurs ou magistrats[2] ; la vie administrative et intellectuelle s'en éclaire pour nous sur de nombreux points. Enfin plus d'une des pages de ce *Ta'rīḫ* est nécessaire à l'histoire urbaine de la capitale ḥafṣide, que la lecture d'Ibn aš-Šammā' eût seulement permis d'amorcer.

de 'Uṯmān (voir un peu plus loin) et allusion possible à la chronique dans l'ouvrage sûrement authentique que l'on possède de lui, trois citations d'az-Zarkašī comme source historique chez I. Abī Dīnār. Fagnan, il est vrai, reconnaît lui-même que l'allusion à la chronique n'est point assurée (il est parlé seulement du *Kitāb al-Kabīr*), et que l'un des passages d'I. Abī Dīnār fait difficulté (il s'agit d'une année très postérieure : 932/1526). Ajoutons à cela deux remarques seulement, sans prendre parti : 1° Pour le débarquement des chrétiens devant Mahdia, le *Bulūġ al-Amānī* d'az-Zarkašī, f° 37 a, exactement informé, ne donne pas la même date que *Daulatain*, p. 99/182, qui confond certainement avec la fin du siège ; 2° une des références d'I. Abī Dīnār, *Mu'nis*, p. 140, à az-Zarkašī porte la date de 852 ou 854 h., alors que *Daulatain* date l'événement de 855 h.

1. Cependant, dans le courant du récit, est inséré un fait daté du 26 jumādā II 887/12 août 1482.

2. Et aussi, mais plus rarement, à des lettrés d'autres pays musulmans.

Ce tableau de la littérature historique ḥafṣide serait incomplet si l'on n'y joignait une œuvre d'une nature très mêlée, la *Riḥla* ou « Récit de voyage » d'at-Tijānī. Du XIIIe au XVe siècle, il n'est pas, à notre connaissance, de traité de géographie que puissent revendiquer les Ifrīqiyens ; mais du moins l'un d'eux a-t-il laissé un document historico-géographique de premier ordre sous la forme du récit de voyage, fort en honneur chez les musulmans occidentaux depuis la fin du XIIe siècle et la célèbre relation d'Ibn Jubair. Abū Muḥammad 'Abdallah b. Muḥammad at-Tijānī, lettré tunisois attaché à la personne du « cheikh des Almohades » et futur sultan Ibn al-Liḥyānī, sortit de la capitale avec son maître et une armée le 14 jumādā I 706/21 novembre 1306, en direction de Djerba : il s'agissait officiellement d'aller reprendre l'île aux chrétiens. L'opération ayant échoué après deux mois d'efforts, la troupe alla, au début du printemps 706/1307, lever les impôts dans le Djérid, entre deux séjours à Gabès. Dans cette ville, Ibn al-Liḥyānī, qui nourrissait en secret depuis le départ le dessein de se rendre à La Mecque, se sépara du gros de son escorte destinée à retourner à Tunis ; puis, suivi d'un nombre réduit de fidèles, parmi lesquels figurait notre auteur, il prit, par la Tripolitaine, la route terrestre de l'Orient. Les arrêts, d'abord, se multiplièrent ; et c'est seulement après un séjour de dix-huit mois à Tripoli que la caravane, grossie de messagers égyptiens rentrant d'une ambassade auprès de la cour marīnide, se remit en marche vers l'Est ; quelques jours plus tard, le 10 muḥarram 709/20 juin 1309, à l'étape de 'Ain Widris, at-Tijānī, malade, et qui ne pouvait plus se tenir à cheval, se vit contraint d'abandonner son maître : l'escorte qui, depuis Tunis, accompagnait les Égyptiens, le ramena, avec un léger crochet par le Sud, à Tripoli, puis, par la voie du littoral qu'il avait déjà parcourue en sens inverse, jusqu'à Tunis, où il arriva dès le mois suivant (16 ṣafar/26 juillet).

Le récit que cet Ifrīqiyen nous a laissé de son voyage en Ifrīqiya est particulièrement instructif : l'itinéraire y est décrit avec soin, voire avec minutie ; et les observations y abondent, tant sur les lieux, les conditions physiques, les productions, que sur les hommes : tribus, vie culturelle et habitat. Chemin faisant, à l'occasion du passage dans les principales cités, ce sont de larges tranches d'histoire qui sont évoquées, particulièrement importantes pour le XIIe siècle et le commencement du XIIIe ; et, plus tard, bien qu'ils aient en partie des sources communes, le grand ouvrage d'Ibn Ḫaldūn a dû mettre à contribution plus d'un des textes de

notre *Riḥla.* Mais on commettrait une erreur sensible sur les dispositions intellectuelles d'at-Tijānī, si l'on ne voyait dans son livre qu'un travail de géographie et d'histoire, en négligeant les nombreuses pages, surtout poétiques, que la traduction française a délibérément laissées de côté. Si, en effet, la précision et le sérieux de la documentation de première main rappellent les qualités d'un Ibn Jubair, le goût, pour ne pas dire l'abus, de la citation poétique et la prétention même de l'auteur à composer des vers et à les proposer à l'admiration du public apparentent cette *Riḥla* tunisienne[1] à celles d'Hispano-marocains qui sont à peu près de la même époque, tels qu'Ibn Rušaid et al-Balawī. Un autre travail d'at-Tijānī, qu'il nous faudra signaler bientôt, va nous le montrer d'ailleurs plus féru encore de « littérature » badine et d'érudition plaisante que sa relation de voyage ne l'aurait laissé supposer.

4. *Grammaire, prose d'art.* — L'étude, au moins élémentaire, de la grammaire arabe était indispensable dans tous les milieux cultivés, y compris ceux dont la préoccupation principale était la science de la religion et du droit. Il s'en est suivi nécessairement, à travers les siècles, une floraison presque continue d'œuvres grammaticales, commentaires ou traités originaux, dont les écrivains ḥafṣides ont eu leur part ; mais cette part, à la vérité, semble peu glorieuse, à en juger par la faible notoriété de leur production. Les deux seuls auteurs dont les noms paraissent, en cette matière, mériter d'être retenus, n'étaient aucunement des autochtones, mais des Andalous de vieille souche arabe, immigrés au XIII[e] siècle en Ifrīqiya : Abū l-Ḥasan ʻAlī b. Mu'min (ou Mūsā) al-Ḥaḍramī, dit Ibn ʻUṣfūr, qui était né à Séville et mourut à Tunis, à la cour d'al-Mustanṣir, en 669/1271[2] ; — et Abū Jaʻfar Aḥmad b. Yūsuf al-Fihrī al-Lablī, de Niebla, décédé également à Tunis, octogénaire, en 691/1292[3]. Les travaux de l'un et de l'autre bénéficièrent, dans les derniers siècles du moyen âge, d'une certaine réputation[4].

1. Traduite seulement en partie, par A. Rousseau, dans le *Journal Asiatique*, 1852-53. L'édition tunisienne, citée quelquefois dans le présent ouvrage, n'a pas encore été livrée au public.

2. *ʻUnwān Dirāya*, pp. 188-190 ; I. az-Zubair, *Ṣilat aṣ-Ṣila*, éd. Lévi-Provençal, Rabat, 1938, n° 285 ; *Wafayāt*, p. 51 ; *Fārisiyya*, p. 335 (I. ʻUṣfūr compose la *Hilāliyya* sur la grammaire, en l'honneur du caïd tunisien Hilāl) ; I. Šākir. II, 93 ; Suyūṭī, *Buġyat Wu'āt*, p. 357 ; *Daulatain*, p. 30/54 (voir ci-dessus, t. 1, p. 69, n. 1).

3. I. Rušaid, ms. 1736, f[os] 27 a suiv. et ms. 1737, f° 63 a ; *ʻUnwān Dirāya*, p. 211-2 ; *Dībāj*, p. 80-1 ; Suyūṭī, *Buġyat Wu'āt*, p. 176 ; Maqqarī, *Analectes*, I, 598.

4. I. Rušaid, ms. 1735, f° 33 a-b, mentionne un autre bon grammairien andalou, installé à Tunis sous Abū Zakariyā', mort au début du règne d'al-Mustanṣir : Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥājj al-Azdī. Au siècle suivant, le juriste I. Rāšid al-Qafṣī écrit un ouvrage sur la langue ; *Dībāj*, p. 335, *Daulatain*, p. 60/110.

La lexicographie et la rhétorique, déjà moins cultivées que la grammaire, n'ont pas enfanté, dans la Berbérie ḥafṣide, d'œuvre marquante[1]. Quant à la production proprement littéraire, que l'arabe désigne sous le terme très général d'*adab*, sa décadence est alors aussi évidente que celle des sciences exactes : l'originalité et, peut-on dire, la personnalité sont mortes, tuées par l'indifférence des uns, par le respect trop servile des autres pour les formes figées du passé.

Qu'il s'agisse de « prose d'art » ou de vers, les compilations et les commentaires sont devenus envahissants. La *Ḥamāsa* de l'Andalou Yūsuf b. Muḥammad al-Bayāsī[2], écrite à Tunis en 646/1248, et dont le titre rappelle à dessein des collections fameuses, n'est qu'un recueil de poèmes et de récits empruntés à des tiers. La *Tuḥfat al-'Arūs* d'at-Tijānī[3] — le même que le voyageur — traite des femmes, du mariage et des rapports sexuels, uniquement par un assemblage de textes antérieurs : discussions de fiqh, pièces de vers, descriptions et anecdotes — la plupart de ces dernières reportant aux premiers siècles de l'Islam — constituent ce livre d'érotologie, plus résolument littéraire que le *Rauḍ al-'āṭir* signalé plus haut ; or il n'est rien dans ses éléments disparates qui soit de la plume même de notre auteur.

Sur des poèmes en vogue s'édifient, conformément à une tradition déjà ancienne, des commentaires explicatifs qui suivent le texte pas à pas : c'est ainsi que Muḥammad b. 'Alī b. aš-Šabbāṭ, de Tozeur, dota, en 663/1265, d'un triple commentaire, un grand, un petit et un moyen, en même temps que d'une paraphrase en vers, la *qaṣīda Šaqrāṭisiyya* écrite par l'un de ses concitoyens, deux cents ans plus tôt, à la louange du Prophète[4] ; mais bientôt la populaire *Burda* d'al-Būṣīrī allait supplanter cette qaṣīda du Djérid, qui eut, du moins en Berbérie, son temps de célébrité. S'est aussi conservé jusqu'à nous[5], en un bel exemplaire autographe daté de 882/1477, le commentaire d'un poème que l'Égyptien ad-Damāmīnī avait adressé au Ḥafṣide Abū l-'Abbās : l'auteur,

1. I. Abī l-Ḥusain, le ministre bien connu d'al-Mustanṣir, a fait un abrégé du dictionnaire d'I. Sīda, en classant les racines autrement ; *Prolégomènes*, III, 317-8. Un autre auteur de dictionnaire, poète réputé, Aḥmad b. 'Abdannūr al-Ḥimyarī, est signalé à Tunis, à la même époque ; I. Rušaid, ms. 1735, f[os] 32 b-33 a, *Fārisiyya*, p. 341.

2. Sur lui, voir ci-dessus, p. 384.

3. *Tuḥfat al-'Arūs wa-nuzhat an-nufūs*, éd. Caire, 1301 h. Sur une correspondance littéraire de l'auteur avec un écrivain espagnol de Ceuta, voir Tijānī, *Voyage*, texte, p. 118.

4. Cf. H. H. Abdulwahab, dans *aṯ-Ṯurayyā*, Tunis, janv.-fév. 1945.

5. Bibliothèque Nationale d'Alger, ms. arabe 239.

Muḥammad b. Ibrāhīm az-Zarkašī, le même qui aurait écrit le *Ta'rīḫ ad-Daulatain*, dédie son livre au sultan 'Uṯmān, auquel il décerne d'ailleurs, en une longue « Conclusion » *(Ḫātima)*, des éloges circonstanciés.

Ce n'est point dans cette littérature de commentaires, ni dans des ouvrages de fiqh ou de sèches chroniques, que la prose d'art était susceptible de s'épanouir. Elle s'est de fait réfugiée presque exclusivement dans un genre tout différent : le genre épistolaire, privé ou public. Les lettrés espagnols, passés si nombreux dans la première moitié du XIIIe siècle sur la terre d'Afrique, ont puissamment contribué à y entretenir, et même à y répandre, le goût des missives en style relevé, émanant soit de simples particuliers soit des chancelleries d'État. Dès les alentours de l'an 1200, la Berbérie orientale avait retenu quelque temps, au passage, avant qu'il se rendît pour toujours en Orient, le lettré valencien Abū l-Ḫaṭṭāb 'Umar b. Diḥya al-Kalbī, d'illustre origine arabe, styliste consommé[1]. Un peu plus tard, elle accueillait et gardait jusqu'à leur mort deux autres essayistes et épistoliers réputés pour leur art d'écrire : Ibn al-Abbār, également de Valence, que nous avons rencontré déjà à plusieurs reprises, et Abū l-Muṭarrif Aḥmad b. 'Amīra al-Maḫzūmī, lui aussi du « Levante » de la péninsule, né à Alcira. Cet Ibn 'Amīra, qui avait exercé les fonctions de secrétaire ou de cadi dans plusieurs localités espagnoles avant la poussée conquérante de Jacques Ier d'Aragon, s'était réfugié ensuite au Maroc, où il fut cadi de Salé, puis de Meknès ; dans ce dernier poste, en 643/1245-6, il rédigea l'acte d'hommage adressé par la ville à l'émir ḥafṣide Abū Zakariyā'[2]. Peu après, pour échapper aux troubles politiques qui désolaient le nord du Maroc, il se rendit en Ifrīqiya : après un assez long séjour à Bougie, où il s'adonna avec succès à l'enseignement, il fut nommé cadi de Lorbeus, puis de Gabès ; enfin, appelé par al-Mustanṣir qui l'admit dans le cercle de ses familiers, il termina sa carrière à Tunis, et y décéda dans sa soixante-quinzième année, à la fin de 658/1260. Au cours de sa vie mouvementée, si caractéristique des gens de son époque et de son pays, ce faqīh d'Espagne, amateur d'histoire et de belles-lettres, s'était fait connaître du public et des grands par l'élégance de sa plume et la richesse de son style fleuri : ses épîtres en prose, principalement celles qu'il adressa à des princes

1. *Takmila*, éd. Codera, nº 1832 (il enseigne le ḥadīth à Tunis en 595/1198); *'Unwān Dirāya*, pp. 159-160 (sur son séjour à Bougie) ; I. Ḫallikān, I, 381-2 ; Maqqari, *Analectes*, 525-8 et *passim*.

2. *Berbères*, II, 328.

ou en leur nom, étaient citées comme des modèles, et même un recueil de plusieurs d'entre elles (*Taqyīd ar-Rasā'il*) fut mis en circulation[1].

On trouverait encore, à une date plus récente, quelques exemples ifrīqiyens d'un commerce en prose, à prétention littéraire, entre particuliers. Mais c'est surtout la chancellerie officielle qui se faisait un point d'honneur de maintenir, dans la correspondance qu'elle entretenait avec les autres États musulmans, les traditions d'un style prolixe et recherché. En cela, Ibn al-Abbār et son successeur Aḥmad al-Ġassānī firent école. Mieux encore : dans les deux siècles suivants, la tendance première s'est accentuée ; l'abondance verbale, la rareté des termes employés, les procédés de l'assonance et de la rime n'ont pas suffi, et l'on en est venu à un galimatias amphigourique, à une obscure préciosité, qui faisait, hélas ! l'admiration des connaisseurs. La chancellerie ḥafṣide n'avait rien à envier, sur ce chapitre, à celles de Grenade ou du Caire : Lisān ad-Dīn trouvait à Tunis de dignes partenaires, et al-Qalqašandī s'inclinait, cinquante ans plus tard, devant la maîtrise des scribes d'Ifrīqiya, qui savaient remplacer l'énoncé clair d'idées banales par de véritables énigmes difficiles à déchiffrer[2]. La vieille *risāla* en prose d'art qui avait jadis servi de cadre à des productions littéraires vivantes et fort variées, ne se prolongeait plus guère, à l'extrême fin du moyen âge, que dans la missive diplomatique, où la forme ampoulée masquait sans dommage l'indigence du fond[3].

Dans ce déclin général de la prose arabe, on est tenté de se demander ce que représente l'écriture d'un Ibn Ḫaldūn. Il est regrettable qu'aucune étude ne nous renseigne sur le style de cet écrivain si personnel ; une appréciation d'ensemble risque d'être arbitraire, si elle n'est fondée sur un dépouillement systématique et exhaustif. Pour se borner à quelques impressions dominantes,

1. I. Sa'īd, *Qidḥ*, f°s 14 b-18 b ; *'Unwān Dirāya*, pp. 178-180 ; Tijānī, *Voyage*, I, 142 ; I. Ḫaṭīb, *Iḥāṭa*, I, 60-65 ; *Fārisiyya*, pp. 328-9 ; *Daulatain*, p. 29/52 ; Maqqarī, *Analectes*, I, 194 suiv., II, 100-1 et *passim*; Lévi-Provençal, *La péninsule ibérique au moyen âge*, Leyde, 1938, p. 127. — Un petit manuel de fonctionnaire de cour, du genre *adab al-kātib*, écrit sous Abū Zakariyā' Ier par Abū Bakr b. Ḫaldūn, bisaïeul de l'historien, est conservé dans un ms. acéphale de la collection Lévi-Provençal ; cf. *Hespéris*, 1941, p. 12.

2. Qalqašandī, IX, 250-1 : dans l'exemple donné (premières années du xve siècle), la chancellerie de Tunis fait savoir, en termes sybillins, au sultan d'Égypte, que des pèlerins d'Afrique du Nord ont été massacrés et pillés par des Arabes du Hedjaz.

3. Le genre mi-littéraire mi-moral de la *siyāsa*, sous la forme de conseils à de jeunes princes ou à des fils de grands, a été quelque peu pratiqué sous les Ḥafṣides ; voir, par exemple, les conseils adressés par Abū Zakariyā' Ier à son fils et héritier présomptif, dans *Berbères*, II, 329-332. Le petit traité de siyāsa dédié au sultan Abū Bakr par un Ibrāhīm b.'Abdalwāḥid b. Abī n-Nūr, conservé à l'Escurial dans l'exemplaire de présentation (catalogue Derenbourg, n° 719), est demeuré inédit.

très susceptibles d'être revisées, il semble que l'auteur de la *Muqaddima* s'est senti bien des fois gêné pour exprimer dans la langue dont il disposait sa doctrine neuve, ses théories originales et fouillées. Son raisonnement n'étant celui ni des philosophes ni des fuqahā', il ne disposait point pour le rendre d'un instrument déjà éprouvé et adéquat. Le vocabulaire habituel ne peut lui suffire, et, en dépit de ses efforts, bien des imprécisions subsistent dans son ouvrage, dues à une terminologie qui trop souvent n'est pas au point ; il songeait certainement à lui-même lorsqu'il déplorait que les termes scientifiques usités en Ifrīqiya ne permissent pas « l'exacte expression de la pensée »[1]. Mais plus encore, la syntaxe lui cause de l'embarras, et, s'il prend avec elle certaines libertés, qui lui vaudront d'être regardé avec dédain par les tenants de la pure langue classique, il ne parvient pas cependant à se forger des mots-outils ou des tournures parfaitement adaptés à sa logique, à sa pensée. Ce précurseur n'eût été à son aise que dans l'arabe littéraire moderne, façonné en grande partie sur des modèles européens.

5. *Poésie.* — Ainsi, la prose, dans le cas même qui eût dû lui être le plus favorable, ne réussit pas à se renouveler d'une manière décidée et durable. La poésie des lettrés, elle non plus, ne sut guère trouver de routes vierges ; mais ici du moins la sève populaire cherchait à fournir un aliment à des formes poétiques que la tradition classique n'avait pas connues.

A cette tradition de la poésie classique les lettrés ḥafṣides sont demeurés fidèles, et ils lui ont abondamment sacrifié. L'un des traits les plus saillants de la culture arabo-musulmane, telle qu'elle s'est perpétuée jusqu'à nous, c'est la faveur dont la poésie y a constamment joui à travers les siècles, en dépit d'une réserve de principe formulée par le Coran (XXVI, 221-8), auprès des catégories les plus variées de gens instruits[2]. Beaucoup de ceux qui connaisssent les règles de la métrique se piquent de savoir les appliquer ; et non seulement on aime à réciter ou à entendre les vers d'autrui, mais on est volontiers jaloux d'en forger soi-même, dût-on versifier platement ou plagier sans vergogne ses prédécesseurs. Les *fuqahā'*, non plus que les souverains, ne croient pas

1. *Prolégomènes*, III, 288.

2. A propos du Coran et de la poésie, mais dans un autre ordre d'idées, on relèvera la demande de consultation détaillée adressée par un lettré tunisois du XIIIe siècle au cadi I. Zaitūn au sujet de l'emploi par les poètes de versets coraniques dont le texte ou le sens sont défigurés ; I. Zaitūn n'y répondit pas ; I. Rušaid, ms. 1735, f° 35 a-b.

déchoir, tout au contraire, en s'adonnant, à leurs heures, à la poésie. Il est vrai que les hommes graves ont leur domaine propre, le poème pieux ou didactique, auquel ils se consacrent de préférence ; mais cela n'a rien d'exclusif : ils rimaillent, à l'occasion, sur des sujets divers. Aussi ne faut-il point s'étonner de rencontrer dans une anthologie poétique tunisienne due à un cheikh moderne des notices sur plusieurs grands-cadis du XIIIe siècle, puis sur le sévère imam Ibn 'Arafa et son disciple al-Ubbī pour les deux siècles suivants, avec des exemples de vers, au reste sérieux, composés par ces personnages de religion[1].

Les monarques ḥafṣides eux-mêmes, ou du moins certains d'entre eux, non contents de favoriser les poètes, ont aussi taquiné la muse. Leurs anciennes attaches andalouses y étaient sans doute pour quelque chose, mais plus encore l'atmosphère créée et entretenue par les lettrés d'Espagne qu'ils attiraient et retenaient à leur cour. Nous avons rappelé que le frère et prédécesseur d'Abū Zakariyā' Ier aurait dû sa nomination comme gouverneur de l'Ifrīqiya à un vers récité par lui au calife de Marrakech[2]. Abū Zakariyā' a composé des poèmes qui furent réunis en un « divan » : des spécimens nous en ont été conservés, dans le genre descriptif espagnol[3]. Son cousin germain Abū 'Alī b. Abī Mūsā, gouverneur de Bougie, de Bône, de Mahdia, eut aussi son *dīwān*[4].

Al-Mustanṣir paraît avoir aimé l'exercice de l'*ijāza*, qui consiste à faire compléter par autrui un vers dont on invente le premier hémistiche. On conte qu'un jour de fête, passant en revue la milice almohade, il remarqua un beau jeune homme des B. Nu'mān qui, interpellé par lui, se mit à rougir ; le sultan dit alors, sur le mètre *kāmil : Kallamtuhū fa-kalamtu ṣafḥala ḥaddihī*, « en lui adressant la parole, je l'ai blessé à la joue », et il demanda aux assistants de continuer ; comme personne ne soufflait mot, il poursuivit : *Fa-tafattaḥat fīhā šaqā'iqu jaddihī*, « et s'y sont épanouies les anémones de son aïeul », c'est-à-dire les anémones rouges ou « anémones d'an-Nu'mān »[5]. On rapporte encore que le premier jour de 659/

1. *'Unwān Arīb*, I, 67-72, 105-7, 114-5. Cf. aussi Maqqarī, *Analectes*, II, 649, 652, 664, et Ubbī, *Ikmāl*, IV, 346. Voir dans *Ma'ālim*, I, 228-9, deux vers cités par des cheikhs au cours de sermons. Sur deux poétesses du XIIIe siècle, voir ci-dessus au chap. X.

2. *Berbères*, II, 232, *Daulatain*, p. 15/27, et ci-dessus, t. I, p. 19.

3. I. Sa'īd, *'Unwān Murqiṣāt*, p. 70 ; du même, *Rāyāt Mubarrizīn*, p. 104/283-4 ; *Fārisiyya*, p. 316-7 ; *'Unwān Arīb*, I, 64-5.

4. *Ḥulla siyarā'*, p. 325-7 ; Tijānī, *Voyage*, II, 424. Abū Zaid, frère d'Abū 'Alī, faisait aussi des vers ; I. Sa'īd, *Rāyāt Mubarrizīn*, p. 105/284 (la note de la trad. est à rectifier).

5. Maqqarī, *Analectes*, I, 676.

6 décembre 1260, comme il commençait à pleuvoir, al-Mustanṣir s'écria : « C'est aujourd'hui jour de pluie », ce qui en arabe constitue un hémistiche de *rajaz;* le secrétaire de la chancellerie Aḥmad al-Ġassānī fit aussitôt le deuxième hémistiche : « et jour d'extirpation du mal » ; le sultan lui demandant de continuer, il ajouta : « cette année (se termine) par neuf, comme celle d'al-Jauharī » ; cette allusion à l'exécution d'un ministre des finances, qui avait eu lieu en 639/1242, causa, nous affirme-t-on, la perte d'un haut fonctionnaire de la même administration, al-Lulyānī[1].

Au XIVe siècle, le sultan Abū Bakr s'est acquis une honorable réputation de poète. Il a chanté en vers épiques ses propres combats, et jusqu'à la défaite cuisante qu'en 1329 les armées 'abdalwādides lui ont infligée. Des auteurs orientaux — Ibn Faḍlallah suivi par al-Qalqašandī — en ont reproduit des spécimens avec une flatteuse appréciation[2].

A la même époque, un important seigneur sédentaire du Sud-Est tunisien, Aḥmad b. Makkī, doué d'un joli talent littéraire, composait des vers lui aussi[3]. Et il n'est pas jusqu'à de grands chefs de tribus arabes qui ne se soient distingués de cette façon : ainsi, sous Abū Zakariyā' Ier, le cheikh des Mirdās, 'Inān b. Jābir, avait correspondu en vers, sur des sujets politiques, avec le ministre Ibn Abī l-Ḥusain[4]. Mais nous verrons tout à l'heure que les bédouins avaient souvent recours à une prosodie nouvelle étrangère à la poésie classique, que seule nous considérons pour le moment.

C'est à la cour du sultan qu'affluaient et se manifestaient, spontanément ou invités par le monarque, le plus grand nombre des poètes occasionnels ou de profession : nous les avons rencontrés en traitant des attributions et de la manière de vivre du souverain. Une grande activité littéraire régnait ordinairement dans ce milieu privilégié, avec les avantages et les inconvénients qui résultent d'une protection gouvernementale déclarée. Des cénacles s'y formaient, des rivalités y jouaient, franches ou voilées ; la noble émulation et la saine ironie y avaient pour compagnes la jalousie mesquine et la satire empoisonnée. Au XIIIe siècle surtout, les

1. *Berbères*, II, 351 ; *Daulatain*, p. 28/50. Au contraire, deux vers écrits par un haut fonctionnaire disgracié lui font recouvrer la faveur d'al-Mustanṣir ; *'Unwān Dirāya*, p. 183.

2. *Masālik*, pp. 15-16/119-120 ; Qalqašandī, V, 115-6 ; *Fārisiyya*, p. 379. Tous ces exemples contredisent l'affirmation d'I. Ḫaldūn, *Prolégomènes*, III, 402 : « Composer des vers est maintenant indigne d'un homme qui occupe un haut commandement et déshonorant pour ceux qui remplissent de grandes charges ».

3. *Berbères*, III, 166.

4. *Berbères*, I, 140-1, II, 371 ; *Muntaḫabāt*, pp. 161-4.

réfugiés d'Espagne y brillèrent d'un vif éclat et contribuèrent à rénover, en même temps qu'ils apportaient leurs tendances propres[1], la tradition poétique de l'Ifrîqiya, qu'avaient illustrée deux cents ans plus tôt, à Kairouan, les Ibn Rašīq, Ibn Šaraf et al-Ḥuṣrī.

Cette poésie classique, demeurée fidèle aux règles, comprenait les différentes formes habituelles de longs poèmes ou de morceaux plus courts, depuis la grande *qaṣīda* et l'*urjūza* facile jusqu'à la pièce ramassée en deux ou trois vers, qui se prête à la pointe et aux concetti. L'amplification néo-classique appelée *taḫmīs*, qui consiste à développer en cinq hémistiches chaque hémistiche d'un poème plus ancien, a été pratiquée avec un succès tout particulier par Muḥammad b. 'Alī b. aš-Šabbāṭ, de Tozeur, mort en 681/1282, sur la *qaṣīda* en l'honneur du Prophète écrite deux siècles plus tôt par son compatriote 'Abdallah aš-Šaqrāṭisī et connue sous le nom d'*aš-Šaqrāṭisiyya*[2].

Les conditions mêmes qui présidaient à la production poétique favorisaient principalement, comme c'était le cas le plus fréquent dans les autres pays de langue arabe, la poésie de circonstance. Avant tout, les panégyriques des souverains et des émirs : louanges hyperboliques aux vivants en toutes occasions favorables, regrets désolés sur les morts. Les thèmes qui les agrémentent sont pleins de réminiscences et de poncifs ; et, du point de vue un peu spécial de l'historien, il n'y a, dans les œuvres ḥafṣides de cette nature, à peu près rien à relever de vraiment utile ou de neuf. La missive en vers, qu'affectionnaient certains lettrés, soit longue épître soit court billet, donnait naissance à des sortes de tournois littéraires, où chacun des correspondants s'efforçait de surpasser l'autre par la finesse de l'esprit et l'éclat du style beaucoup plus que par la justesse des notations et la profondeur de la pensée ; à plus forte raison ces deux dernières qualités étaient-elles, d'ordinaire, absentes des joutes d'improvisation auxquelles se complaisaient beaucoup de versificateurs. L'épigramme, en revanche, ou l'allusion maligne trouvaient souvent leur compte dans ces saillies primesautières ou ces réparties étudiées.

1. Sur les caractères de cette poésie arabe d'Espagne, voir Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris, 1937, et García Gómez, *Poemas arábigoandaluces*, 2e éd., Madrid, 1943.

2. *Masālik*, tr. p. 134-5 ; *Muntaḫabāt*, pp. 97-9 ; *'Unwān Arīb*, I, 43, 65-6. — Le marabout d'Inchilla, Sīdī Maḫlūf (XIVe siècle) a composé un *taḫmīs* sur la *Burda*; I. Maqdiš, II, 156.

Le genre descriptif jouissait d'une très grande faveur. On a pu dire que dans l'Islam orthodoxe il remplaçait en une certaine mesure les arts figurés ; il n'en était pas, comme dans d'autres civilisations, le point de départ ou le complément. Varié de ton, ample ou menu, héroïque ou précieux, il s'adaptait aux thèmes épiques ou aux notations amoureuses, ou à des peintures mignardes ou ampoulées : toute une gamme s'abaissant des sommets d'Homère aux délicatesses un peu décadentes de l'Anthologie. Sous les Ḥafṣides, l'influence espagnole se faisait sentir dans le raffinement, la mièvrerie, le goût de la pointe, le choix des images et des comparaisons. On écrivait quelques vers sur un lys, sur une fleur d'amandier, sur un poirier, sur la cour de la Grande-Mosquée de Tunis un jour de pluie ; des poètes rivalisaient sur le gémissement de la noria ou faisaient des vers alternés sur une chandelle de cire[1]. L'afféterie habituelle, l'insincérité dominante[2] n'empêchent point, de temps à autre, un sentiment vrai de la nature de se faire jour. Imprégné de littérature, il n'était pas cependant insensible au charme direct et profond des choses ce personnage qu'on nous représente à Tunis, veillant dans la chambre haute de sa demeure, puis penchant la tête au dehors et récitant, à la vue d'une magnifique nuit de pleine lune, des vers connus[3]. De même, il est quelques évocations de la patrie lointaine ou perdue dont l'accent de regret mélancolique est bien celui de la sincérité : le double thème de l'exil et des « Ubi sunt », quand il s'exprime sans vaine emphase, d'un trait sobre et précis, est au cœur de l'homme d'une éternelle vérité.

Les sujets érotiques ou bachiques n'étaient pas exclus de la poésie ḥafṣide ; mais ils n'y sont point très développés ni très fréquents[4] ; il arrive qu'ils y figurent, notamment dans la grande *qaṣīda* classique, comme des vestiges traditionnels obligatoires dépourvus d'actualité et de vie. L'austérité almohado-ifrīqiyenne, qui tenait aux apparences, s'en accommodait assez mal. Le lyrisme amoureux et l'éloge du vin étaient, somme toute, hors de saison dans cette société attentive à la respectabilité bourgeoise et aux convenances d'une presque officielle misogynie.

Les thèmes religieux, au contraire, étaient tout à fait les bien-

1. I. Sa'īd, *'Unwān al-Murqiṣāt*, p. 72 ; Maqqarī, *Analectes*, I, 651-2, 705, II, 409 ; I. Rušaid, *Riḥla*, ms. 1735, f[os] 38, 39 a, 50 a.
2. Voir les judicieuses réflexions de García Gómez dans *Al-Andalus*, 1940, pp. 31-43.
3. I. Rušaid, *Riḥla*, ms 1735, f° 31 a.
4. I. Sa'īd, revenant d'Orient à Tunis, conseille en vers à Yūsuf b. Muḥammad al-Bayāsī de lâcher son mignon qui prenait de la barbe ; Maqqarī, *Analectes*, II, 214. C'est tout à fait dans le goût espagnol.

venus : louanges du Prophète, vanité de l'existence terrestre, espoir dans l'au-delà, mérites du Pèlerinage ou d'autres rites pieux. Le ṣūfisme pouvait y avoir sa part : le *'Unwān ad-Dirāya* en a quelques exemples pour le XIII[e] siècle, dont l'un est dû à un élève bougiote d'al-Ḥarāllī, un autre à aš-Šuštarī, disciple andalou d'Ibn Sab'īn, pris d'une inspiration soudaine en pénétrant au ribāṭ de Gabès[1].

Il serait insuffisant de dire que les poètes qui ont brillé à la cour d'Abū Zakariyā' I[er] et d'al-Mustanṣir subissaient l'influence espagnole. Beaucoup d'entre eux, nous l'avons énoncé, et non des moindres, étaient eux-mêmes des Espagnols, à commencer par Ibn al-Abbār qui était venu, en 1238, supplier l'émir ḥafṣide, dans une qaṣīda célèbre, de porter secours à Valence assiégée ; installé ensuite à Tunis, et chef de la chancellerie d'al-Mustanṣir, il devait périr en 1260 par ordre du calife, sur lequel il aurait écrit des vers insolents[2]. Espagnols aussi étaient le « secrétaire » Ibn Sa'īd et son cousin le ministre Ibn Abī l-Ḥusain, tantôt amis, tantôt brouillés, et dont le commerce littéraire est l'objet d'une abondante notice d'al-Maqqarī[3]. Espagnol encore Abū l-Ḥasan Ḥāzim al-Qarṭājannī, de Carthagène, « poète de la cour » ḥafṣide, mort en ramaḍān 684/novembre 1285, qu'illustre sa *maqṣūra* de mille vers dédiée à al-Mustanṣir : parmi les thèmes conventionnels, où se retrouvent les campements abandonnés, la description de l'orage et du chameau, au milieu de ce long « pastiche » jaillit parfois, comme le note un fin critique contemporain[4], la flamme créatrice ; l'éloge du calife ḥafṣide, de ses victoires, de ses palais, de ses armées, est trop imprécis, mais il a de la force et de la grandeur ; les regrets de jeunesse concernant l'Espagne s'enchaînent heureusement avec la plainte sur l'Espagne captive et l'appel au calife qui seul serait capable de l'arracher de nouveau aux chrétiens,

Cependant, à la même époque, l'Ifrīqiya avait quelques poètes autochtones de valeur. Les deux plus remarquables, à part Ibn aš-Šabbāṭ ci-dessus mentionné, étaient de Mahdia, ancien centre

1. *'Unwān Dirāya*, pp. 34, 142 ; voir aussi *ibid.*, pp. 127, 135-6. Sur aš-Šuštarī, « poète d'une spontanéité verlainienne », mort en Orient en 668/1269, voir Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, p. 134.
2. Voir ci-dessus, t. I, pp. 32, 46-7.
3. Maqqarī, *Analectes*, I, 634-676.
4. García Gómez, *Observaciones sobre la « Qaṣīda maqṣūra » de Abū l-Ḥasan Ḥāzim al-Qarṭājannī*, *Al-Andalus*, 1933, pp. 81-103. Le poème a été édité au Caire, 2 v., 1344 h., avec le commentaire d'Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad al-Ġarnāṭī, mort cadi de Grenade en 760/1359.

politique et culturel, où se prolongeaient ainsi les lettres zīrides et où persistait sans doute le souvenir d'un Abū ṣ-Ṣalt Umayya b.'Abdal'azīz, du siècle précédent. Abū 'Amr 'Uṯmān b. 'Atīq al-Qaisī, connu sous le nom d'Ibn 'Uraiba, mort cadi de Téboursouk en 659/1260, fut par excellence le « poète de Jumma », comme on disait par allusion à une vieille appellation de la cité zīride dont lui-même usait dans ses vers[1] ; il a chanté sa petite patrie, encensé la famille ḥafṣide, écrit lui aussi un taḫmīs de la fameuse Šaqrāṭisiyya : l'émir Abū Zakariyā', qui l'avait fait venir à sa cour, lui accordait plus de mérite qu'à Ibn al-Abbār[2]. Né également à Mahdia, où il devait mourir en 690/1291, Abū Ya'qūb Yūsuf b. 'Alī al-Bakrī, connu sous le nom d'Ibn as-Simāṭ, a consacré son talent à la poésie religieuse, à l'exaltation de l'Apôtre d'Allah[3]. Au temps d'Abū Zakariyā', le poète Abū 'Alī Ḥasan b. al-Fagūn (Ben Lefgoun), d'une grande famille de Constantine, avait chanté la ville de Bougie et composé un *dīwān* apprécié[4]. On ne peut passer sous silence, à côté de ces noms, la grande famille tunisoise des Tijānī. dont plusieurs membres se distinguèrent comme poètes et lettrés dans la deuxième moitié du XIIIe siècle et au commencement du XIVe ; nous avons déjà signalé le Tijānī auteur de la *Riḥla :* il nous a conservé nombre de fragments poétiques dus à ses compatriotes, spécialement à ses proches parents[5].

S'il n'y avait alors proprement rien de neuf dans les caractères de la poésie en langue classique, à plus forte raison celle-ci n'a-t-elle point reçu, dans les deux derniers siècles du moyen âge, de développement original. On ne citera que pour mémoire, s'agissant de l'Ifrīqiya, Yaḥyā b. Ḫaldūn, qui a exercé son activité principalement à la cour de Tlemcen. A Tunis, au milieu du XIVe siècle, le Marīnide Abū l-Ḥasan trouva dans la personne d'Abū l-Qāsim ar-Raḥwī un poète local distingué, disposé à célébrer, dans la

1. *Muntaḫabāt*, pp. 118-9 ; *'Unwān Arīb*, I, 65, 75-6. Voir aussi *ibid.*, I, 73, un dicton contre al-Lulyānī, ministre originaire de Mahdia : « *Wailun li-l-umma min sab'i Jumma* », avec un jeu de mots probable sur le sens, en arabe, de *jumma*. L'identité de site entre Jumma et Mahdia est au reste prouvée par deux passages d'I. 'Iḏārī, *Bayān*, I, 170/237 et 191/265. Le nom de Jumma représente évidemment celui de Gummi, siège d'un ancien évêché ; cf. Courtois, dans *Revue historique*, 1945, pp. 198-201. Dans I. Ḥamādo, p. 9/21, il faut corriger Ḥamma en Jumma.

2. I. Rušaid, ms. 1735, fos 42 b-44 a ; Tijānī, *Voyage*, texte, pp. 269-272 ; *Fārisiyya*, p. 328 ; *Muntaḫabāt*, p. 118-9 ; *'Unwān Arīb*, I, 65, 74-77 (où sont cités encore deux autres noms de poètes de la cour d'Abū Zakariyā').

3. Tijānī, *Voyage*, texte, pp. 273-5 ; *Muntaḫabāt*, p. 125-6 ; *'Unwān Arīb*, I, 77-9.

4. *'Unwān Dirāya*, pp. 202-4. C'est évidemment le même poète que cite I. Sa'īd dans *'Unwān Murqiṣāt*, p. 70, et *Rāyāt Mubarrizīn*, pp. 102-3/281-2, où son nom est mal lu par les éditeurs.

5. Plusieurs sont reproduits dans *'Unwān Arīb*, I, 79-91 ; voir aussi Maqqarī, *Analectes*, II, 504, 522, 544.

sourde hostilité générale, les victoires du conquérant ; c'est pour servir la cause de ce maître qu'ar-Raḥwī a écrit un poème contre l'astrologie[1]. Le cheikh mystique Muḥammad az-Ẓarīf, mort en 787/1385 à Sidi Bou Saïd, a laissé un nom comme auteur d'une qaṣīda de mètre *basīṭ* et de rime en -ānī, au cours de laquelle il passe en revue les modes musicaux : on l'appelle pour cette raison, la « noria des modes » *(nā'ūrat aṭ-ṭubū')*[2].

Les grands souverains ḥafṣides du xve siècle ont eu, à l'instar de leurs prédécesseurs, des poètes de cour comme thuriféraires attitrés : sous 'Uṯmān, az-Zarkašī énumère ces louangeurs officiels[3]. Les deux plus notables sont originaires d'Espagne, rivaux entre eux, attachés l'un et l'autre à l'héritier présomptif al-Mas'ūd. Le premier, Muḥammad al-Ḫayyir, était natif de Malaga ; venu à Tunis en 864/1459-60 à l'âge de trente-deux ans, il devait y charmer peu après le voyageur égyptien 'Abdalbāsiṭ ; il paraît avoir donné par la suite des signes de dérangement mental[4]. Le second, Šihāb ad-dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ḫulūf, a fait le voyage d'Orient avant de revenir s'installer dans la capitale de l'Ifrīqiya : il est mort dans cette dernière cité en 899/1494, et il a eu l'honneur d'être inhumé auprès de membres de la famille sultanienne, dans le mausolée de Sidi Mahrez. Son *dīwān*, qui a été publié, renferme essentiellement des panégyriques de princes et sultans ḥafṣides ; il n'est pas dépourvu de tout mérite : il y a là de l'aisance dans l'emploi d'un vocabulaire soigné, il y a du nombre et parfois de l'ampleur, de vives images, somme toute une veine assez heureuse qui court encore sous l'abondance des fleurs de rhétorique usées. Quelques-unes des pièces sont des *muwaššaḥāt* ou odes à stances, classiques par la langue, mais d'une facture spéciale, genre où excellaient de longue date les Espagnols[5]. Ainsi la civilisation musulmane d'Espagne continuait-elle à agir sur celle de l'Ifrīqiya par une incessante transplantation[6].

1. *Berbères*, IV, 253-9 ; *Prolégomènes*, III, 247-9 ; *'Unwān Arīb*, pp. 97-102.

2. *Daulatain*, p. 98/181 ; *Muntaḫabāt*, p. 126-7 ; *'Unwān Arīb*, I, 103-5. — L'un des chefs de la chancellerie d'Abū l-'Abbās, Yaḥyā b. Ibrāhīm b. Waḥḥād, était fils d'un poète constantinois qui avait célébré les Ḥafṣides ; *Fārisiyya*, p. 102.

3. Zarkašī, *Bulūġ*, f° 110 a.

4. Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 75-7.

5. *Ibid.*, p. 76, n. 2 ; *Muntaḫabāt*, pp. 134-9. Le *dīwān* a été édité à Beyrouth-Damas en 1873. — Un ms. de Copenhague, Hafnia 279, qui provient de Tunis (fonds Falbe) contient le *dīwān* d'un Šihāb ad-dīn Aḥmad al-Qusanṭīnī, de la fin du xve siècle : l'auteur ne serait-il pas le même que notre Ḫulūf ?

6. 'Abdalbāsiṭ rencontrait encore à Tunis un autre poète espagnol ; cf. Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 92.

En regard de ces œuvres en arabe classique, n'y avait-il point de poésie dans la langue parlée, ou qui du moins s'en rapprochât ? Ibn Ḫaldūn nous renseigne sur ce point : le dernier chapitre de ses *Prolégomènes* est riche d'indications intéressantes, avec exemples à l'appui, sur toute la poésie non-classique de l'Occident musulman.

Exactement sur le modèle de l'ancienne poésie bédouine, mais en supprimant, comme dans la langue parlée, les voyelles désinentielles, les Arabes nomades, aussi bien en Orient qu'en Berbérie, composaient de longues qaṣīdas, avec les thèmes successifs traditionnels : amoureux, laudatifs, élégiaques, satiriques. En Occident, on désignait ces productions sous le nom d'*aṣma'iyyāt*, « en souvenir d'al-Aṣma'ī, le grand rapporteur des anciennes poésies arabes » au temps de Hārūn ar-Rašīd[1]. Beaucoup de ces poèmes entraient dans le cycle populaire de l'épopée des Banū Hilāl : épisodes fictifs de leur migration vers l'Ouest, prouesses légendaires de leurs héros. D'autres touchaient à des sujets plus actuels. Un chef des Dawāwida, Sulṭān b. Muẓaffar, emprisonné à Mahdia par le Ḥafṣide Abū Zakariyā' I[er], célébrait, avec sa passion pour une bédouine, la gloire militaire de ses compagnons. Au siècle suivant, Ḫālid b. Ḥamza, cheikh des Aulād Abī l-Lail, polémiquait en vers avec le poète de la branche sœur et rivale, celle des Aulād Muhalhil, et il attaquait, toujours en vers de la même nature, le chambellan Ibn Tafrāgīn, reprochant à ses contribules de le soutenir[2].

Il est un autre genre, plus résolument populaire, que les Ifrīqiyens cultivaient à l'époque d'Ibn Ḫaldūn : la *mal'aba*, qui signifie « amusement ». La mal'aba était répandue jusqu'au Maroc, d'où elle provenait peut-être et où elle n'hésitait pas à traiter de sujets politiques et guerriers : sans voyelles désinentielles, formée de stances dont la rime obéit à des règles fixes, elle paraît avoir été une dégradation du muwaššaḥ. A Tunis, composée dans le dialecte citadin, elle passait pour si basse et vulgaire que l'auteur des *Prolégomènes* se défend d'en avoir retenu un seul exemple[3]. C'est fort dommage pour notre information.

Pourtant, Ibn Ḫaldūn n'était pas hostile par système à toute tentative de renouveler la forme de la poésie : il marque assez son goût pour des genres originaux, et son approbation à ceux qui

1. *Prolégomènes*, III, 404 ; Léon, I, 75 (la traduction « comme stances et sonnets » n'a pas de correspondant dans la version italienne de base).
2. *Prolégomènes*, III, 413-7. — Voir aussi, dans I. Maqdīš, II, 142, un « poème bédouin » attribué à un marabout de la même époque.
3. *Prolégomènes*, III, 449-451.

essaient de s'affranchir du joug d'une grammaire surannée. Il ne partage pas à l'égard de leurs œuvres le dédain qu'affectaient hauts personnages — y compris la plupart des chefs bédouins — et lettrés[1]. L'essentiel à ses yeux est de trouver l'expression adéquate aux sentiments et à la pensée, en un langage clair et vivant. Ne souffrait-il pas lui-même, ainsi que nous l'avons souligné, de ne pouvoir, en prose, y parvenir ?

III. *L'art*

1. *Musique, danse.* — Il existe, chacun le sait, un lien intime entre la musique et la poésie. Quantité de poèmes arabes étaient d'ailleurs, non point déclamés à notre manière, mais chantés : c'était le cas des poèmes bédouins et sûrement aussi de la mal'aba citadine. De plus, en dépit de la règle stricte, on avait parfois tendance à chanter des textes liturgiques en prose, tels que le Coran ou l'appel à la prière, au lieu de les psalmodier simplement. L'usage religieux de la musique est, en principe, prohibé ; mais nous avons vu que les milieux ṣūfīs avaient adopté la pratique du concert spirituel.

Les puritains se montraient volontiers sévères pour tout ce qui est instrument de musique : le Mahdi Ibn Tūmart, au cours de sa propagande réformiste, les détruisit[2]. Le mālikisme autorisait seulement, aux noces, le tambour de basque *(daff, ġirbāl)*, à condition, d'après certains docteurs, qu'il fût dépourvu de corde tendue sous la peau et de cymbalettes *(šanāšin)*[3]; et l'on dissertait sur la licéité de quelques autres instruments[4]. En fait, lors des mariages, et aussi lors des naissances chez les gens aisés, les concerts vocaux et instrumentaux qui se donnaient dans l'Ifrīqiya ḥafṣide ne respectaient certainement point les prescriptions d'une rigoureuse piété. La fête religieuse du maulid, elle-même si peu orthodoxe à l'origine, était une occasion de faire de la musique. Dans les mosquées, l'usage des trompettes du ramaḍān n'était

1. *Prolégomènes*, III, 406, 422.
2. Lévi-Provençal, *Documents inédits*, pp. 93, 97, 101.
3. Burzulī, cité par 'Uṯmān al-Ka''āk, *al-Musīqī al-tūnusiyya 'alā 'ahd ad-daula al-ḥafṣiyya*, dans *al-Jāmi'a*, janvier 1938, pp. 219-221. Ceci devait interdire d'assimiler au *daff*, antique tambour de basque carré, contrairement à l'opinion d'I. 'Arafa (cf. Sidi Khalil, *Mariage et répudiation*, tr. Fagnan, Alger, 1909, p. 87, n. 2), le *ṭār* à cymbalettes ou le grand *bandīr* à corde tendue.
4. Notamment le *kabar* ou tambourin, auquel I. Nājī, *Commentaire sur la Risāla*, II. 378, donne comme synonyme le *šaqaf* ifrīqiyen.

discuté que par des rigoristes : on affectait en général de les considérer comme produisant un bruit avertisseur — comme nos sirènes, — et non un véritable son musical. La *naqqāra* de la Grande-Mosquée de Tunis se justifiait de la même manière évidemment[1].

C'est encore comme moyen d'avertissement, mais cette fois d'ordre militaire, pour donner l'alarme, que l'on se servait du tambour. En 1379, ayant à faire face à une rébellion, un gouverneur de Gafsa fait battre le tambour *(ṭabl)* dans la Kasba pour appeler à lui les habitants des villages voisins[2]. Froissart rapporte qu'avant le siège de Mahdia, en 1390, les guetteurs des tours annoncèrent l'approche des chrétiens en faisant retentir « tymbres et tabours »[3]. Le tambour, d'ailleurs, avait d'autres emplois officiels : par exemple, nous l'avons vu figurer, de grande taille, dans les cortèges sultaniens, où la longue trompette de cuivre se faisait entendre en même temps que lui ; attribut de la souveraineté, que le monarque pouvait conserver par devers lui ou déléguer à ses généraux, il jouait son rôle dans les expéditions armées et dans les combats[4]

Malgré les suspicions religieuses qui ont été signalées, le goût de la musique était assez répandu, et il suscitait nombre d'exécutants, aussi bien amateurs que professionnels. A Bougie, écrira Léon l'Africain, chacun sait jouer d'un instrument, et à Tédellis presque tous les habitants sont habiles à la harpe et au luth[5]. A Tunis, un impôt, aboli par Abū Fāris, frappait musiciens et chanteuses de profession[6]. Au Palais surtout, dans l'intimité, plus d'un monarque ḥafṣide écoutait avec joie des esclaves chanteuses et des musiciens experts[7] ; un orgue est offert en cadeau par le roi de Naples au fils de 'Uṯmān lors des négociations de paix de 1472[8] ; mais l'information la plus remarquable est celle que Léon nous fournit sur la musicomanie du souverain ḥafṣide de son temps, Abū 'Abdallah b. al-Ḥasan : « Il demeure en grande volupté entre chantres, menetriers et femmes qui savent chanter... Quand quelqu'un veut chanter en sa présence, il se fait bander les yeux, comme quand l'on veut bailler le chaperon aux faucons, et puis

1. Voir au chapitre précédent.
2. *Berbères*, III, 96 ; *Daulatain*, p. 95/176. Sur l'affaire, voir ci-dessus, t. I, p. 190.
3. Froissart, livre IV, chap. 15.
4. *Prolégomènes*, II, 49, 52.
5. Léon, III, 69, 81.
6. *Tuḥfat Arīb*, p. 15 ; *Daulatain*, p. 102/210.
7. Au XIIIe siècle, le ministre I. al-Ḥabbabar est donné aussi comme un amateur de musique ; *Daulatain*, p. 22/37.
8. Barone, *Cedole*, p. 213.

entre là, où les fames sont l'attendans »[1]. Cette délicatesse excessive, à coup sûr inhabituelle, confine presque à la dépravation.

La musique en usage à la cour et à la ville était « andalouse », importée en Ifrīqiya chez les Zīrides, peu de temps avant la conquête almohade, par Abū ṣ-Ṣalt Umayya b. 'Abdal'azīz[2] : musique savante et raffinée, dont la tradition se perpétue dans la Tunisie actuelle sous le nom de *mālūf* (<*ma'lūf*). Au XIVe siècle, la *nā'ūrat aṭ-ṭubū'* de Muḥammad az-Zarīf déroule les noms de treize modes, qui sont tous connus de nos jours[3]. Il est évident que les populations rurales avaient conservé une musique plus simple, d'origine arabe ou berbère, ou arabo-berbère, qui n'est pas encore disparue.

A côté des danses magiques, assurément très répandues dans les campagnes, mais sur lesquelles nous ne sommes pas renseignés, les danses profanes pour le plaisir des spectateurs n'étaient pas ignorées en Ifrīqiya : danses féminines dans les harems, danses masculines exécutées en plein air par des bateleurs professionnels. Adorne a vu, sur une place de Tunis, en 1470, des scènes populaires de ce genre, qu'il paraît avoir mal interprétées[4] : danse du sabre (actuelle *zgāra*), ou danses variées au son d'un orchestre composé de « musettes »[5] et de gros tambours.

2. ***Architecture, arts mineurs***. — Comme la musique, l'architecture ḥafṣide, ainsi que l'a montré excellemment G. Marçais, offre des éléments, les uns locaux, les autres importés, qui coexistent sans fusionner[6]. Mais ici, ils se juxtaposent ou voisinent plus étroitement, et les éléments étrangers empruntés à date récente proviennent d'un plus grand nombre de pays : l'Espagne y est concurrencée par le Maroc et par l'Orient.

L'influence marocaine est sensible au XIIIe siècle. Nous avons insisté sur le caractère almohade de la Kasba de Tunis, du minaret de sa mosquée — malgré la persistance de la tradition ifrīqiyenne dans la construction des nefs de cet édifice religieux —, et de Bāb

1. Léon, III, 148.
2. Maqqari, *Analectes*, I, 530 ; Abdulwahab, dans *Revue Tunisienne*, mars 1918, p. 115.
3. Voici les noms de ces treize modes, dans l'ordre où ils sont énumérés : *rahāwī, ḏail, ramal, iṣbahān, ṣīka, muḥayyar, mazmūm, 'irāq, ḥusain, nawā, rasd, māya, aṣbu'ain* ; *'Unwān Arīb*, I, 104. Il s'en est ajouté d'autres au cours des temps.
4. Adorne, *apud* Brunschvig, *Récits de voyage*, pp. 187-8, avec références.
5. Peut-être comme la cornemuse moderne du Sahel, ou le hautbois appelé *zukra*, proche du *zulāmī* de *Prolégomènes*, II, 411-2.
6. G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, pp. 525, 651.

al-Manāra[1] : les premiers Ḥafṣides n'étaient-ils pas d'origine marocaine, almohades déclarés, et soucieux de concurrencer les califes de Marrakech ? Peut-être faut-il voir aussi une manifestation du goût marocain dans les pavillons du parc sultanien d'Abū Fihr élevés au bord de lacs artificiels[2]. A Kairouan, une porte de la Grande-Mosquée, Bāb Lalla Raiḥāna, présente « un bien curieux amalgame d'éléments ifrīqiyens et d'éléments maghrébins, mais les premiers y dominent nettement »[3] : on peut, semble-t-il, expliquer la présence de ces éléments marocains par l'intervention directe d'un cheikh originaire du Maroc[4].

Il est assez souvent difficile de distinguer entre les apports marocains et espagnols, tant les deux grandes provinces de l'art hispano-mauresque avaient alors de traits communs. A l'une ou à l'autre se rattachaient des chapiteaux du Souk des Étoffes, de la midha du Souk el-Attarine, de la zaouia de Sīdī Qāsim al-Jalīzī, à Tunis : décor floral simple, dérivé de l'acanthe, en un méandre circulaire que surmonte un parallélépipède avec palmes ou inscriptions. Le chapiteau ḥafṣide proprement dit, appelé à survivre longtemps, provenait du chapiteau ifrīqiyen antérieur : « la corbeille comporte quatre feuilles lisses dressées aux angles entre lesquelles montent quatre feuilles plus étroites occupant le milieu des faces »[5]. Hispano-marocaine est la floraison de la marqueterie de terre émaillée dite *zulaij* > *zlīj* (espagnol *azulejo*), qui, venue de la Berbérie orientale au xe siècle, y est retournée au xive, extraordinairement enrichie de formes et de couleurs[6]. D'inspiration franchement espagnole était, comme son nom l'indique, au xve siècle, le palais primitif du Bardo. La zaouia funéraire de Sīdī Qāsim al-Jalīzī, à la fin de ce même siècle, doit son charmant aspect andalou à ses faïences et à son toit de tuiles : le marabout qu'elle abrite était de Fès, et son nom (pour Zalījī) révèle son métier[7]

L'Orient, auquel l'art ifrīqiyen avait emprunté tant de choses dans le haut moyen âge, a exercé sur les Ḥafṣides une influence bien diminuée ; ce qui est remarquable, c'est que cette influence

1. Voir ci-dessus, t. I, pp. 310, 342-4, avec références.
2. G. Marçais, *op. cit.*, p. 552.
3. *Ibid.*, p. 527.
4. Voir ci-dessus, t. I, p. 366.
5. G. Marçais, *op. cit.*, pp. 607-9, 890, 901-2.
6. Adorne a vu, au siècle suivant, dans la banlieue de Tunis, un pavage de « carreaux très blancs, jaune citron, bleu-ciel, noirs, avec des motifs et dessins en toute sorte de couleurs » ; Brunschvig, *Récits de voyage*, p. 197, avec références.
7. Voir ci-dessus, t. I, p. 351, et t. II, p. 233.

persiste, malgré l'absence d'une subordination politique ou d'un mouvement de population du Levant vers la Berbérie. Grâce aux relations économiques et intellectuelles, grâce au passage des pèlerins sur son sol, l'Égypte fait connaître encore à l'Occident musulman certaines institutions ou formes d'art : la « médersa » *(madrasa)* en est une, très importante, qui s'épanouira principalement au Maroc. L'association à la médersa du tombeau de son fondateur, attestée à Tunis au XIVe siècle, apparaît elle aussi comme le résultat d'un contact immédiat avec l'Égypte. Au XVe siècle, c'est à l'imitation du Caire que les fontaines publiques se multiplient dans la capitale ḥafṣide[1]. Peut-être faut-il attribuer à une influence tardive de l'Égypte plutôt qu'à une vieille tradition locale l'usage fréquent en Tunisie, dans la construction des édifices, à la fin du moyen âge et dans les temps modernes, de l'alternance des assises et des claveaux sombres et clairs[2]. Dans l'architecture militaire, on a reconnu un emprunt manifeste à la Syrie dans les bretèches de deux portes du XIIIe siècle, à Monastir[3].

Il faut l'avouer : ces éléments greffés sur l'ancien fonds ifrīqiyen n'ont pas réussi à lui insuffler une nouvelle et puissante vigueur. L'art monumental ḥafṣide, sans unité profonde, sans personnalité marquée, n'a point la majesté des œuvres aġlabides, la richesse des réalisations qui lui étaient contemporaines dans le Maghreb extrême et l'Andalousie. Il ne s'est au reste point attaché à de grandes entreprises, en dehors des palais sultaniens dont presque rien n'a survécu jusqu'à nous. Réfection, souvent sommaire, de portes et de remparts, efforts hydrauliques sans lendemain, érection de mosquées secondaires et sans faste, de médersas ou de zaouias modestes, dépourvues d'ornements : bref, rien de ces travaux somptueux ou d'envergure où un style se forme et s'affirme, où une dynastie imprime sa marque, son sens de l'harmonie des masses et du décor.

Les arts mineurs étaient-ils mieux représentés ? L'habileté manuelle des ouvriers n'est pas en cause, mais la valeur esthétique de leur production. Ils savaient travailler très finement le plâtre et le bois. La sculpture du plâtre à l'outil de fer *(naqš ḥadīda)*, qui servait à décorer l'intérieur des salles, connue des Aġlabides et répandue ensuite dans tout l'Occident musulman, était floris-

1. Voir ci-dessus, t. I, pp. 350, 353.
2. G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, p. 891-2.
3. *Ibid.*, p. 573-4.

sante dans la Tunisie ḥafṣide, de même que la sculpture sur bois pour la literie : au xve siècle, un voyageur européen les admire, au même titre que les pavages de faïence émaillée[1]. Une chaire en bois, datée de 899/1494, est conservée dans la mosquée al-Hawā' de Tunis, provenant d'une autre mosquée de la ville[2] : il est à souhaiter que ce *minbar* puisse être étudié par un spécialiste de l'art musulman.

Tapis, étoffes, broderies, céramiques, selleries : rien ne subsiste à l'heure actuelle, dans les collections accessibles au public ou aux historiens de l'art, que l'on date avec certitude de l'époque ḥafṣide. Des reliures seulement, retrouvées à la Grande-Mosquée de Kairouan, sont à l'étude, et l'on peut attendre de ceux qui comptent les publier quelques éclaircissements sur l'évolution du décor.

A défaut de documents, il est téméraire sans doute de formuler une appréciation générale. Se tromperait-on, cependant, en inférant de cette carence elle-même et de certains indices latéraux que les arts mineurs de l'Ifrīqiya ḥafṣide, s'ils n'étaient point tout à fait négligeables, ne devaient témoigner ni d'un esprit créateur véritable ni même d'aucune séduisante originalité ?

1. Adorne, p. 197.
2. Bel-Khodja, *Ta'rīḫ Ma'ālim al-Tauḥīd*, Tunis, 1939, p. 71

CONCLUSION

Au terme de cette longue et imparfaite étude, on se demande nécessairement à quels résultats d'ensemble il est possible d'aboutir. Comment se caractérise, dans ses éléments humains essentiels, la Berbérie orientale du XIIIe au XVe siècle, sous les Ḥafṣides ? Qu'était la structure de l'État ḥafṣide ? Comment se situe-t-il dans le monde méditerranéen médiéval ? Quelles étaient les valeurs matérielles et spirituelles de sa civilisation ? C'est à ces questions que s'efforceront de répondre les pages suivantes de Conclusion.

La population. — L'un des traits qui frappent d'abord, mais dont ne saurait s'étonner l'historien ou l'observateur actuel des pays d'Islam, est l'hétérogénéité très grande de la population sous les rapports multiples de l'origine, de la langue, de la religion, des genres de vie. La Berbérie orientale ḥafṣide (Constantinois, Tunisie, Tripolitaine d'aujourd'hui) offrait sur ces points divers des contrastes très accusés. Sans qu'il soit besoin de remonter à l'antiquité ni même aux premiers temps de la période musulmane et à ses apports ethniques, absorbés déjà le plus souvent dans l'ambiance, l'Ifrīqiya du XIVe siècle, celle du grand historien Ibn Ḫaldūn, renfermait un élément allogène nombreux et fort : les tribus des Arabes nomades qui descendaient des envahisseurs bédouins, B. Hilāl et B. Sulaim, des deux siècles précédents. Leur mélange social et matrimonial avec les autochtones était encore assez peu avancé pour qu'on pût les distinguer — leurs contemporains et eux-mêmes ne s'en faisaient pas faute — des tribus berbères, même si celles-ci s'étaient, à leur contact, arabisées de langue et de mœurs.

A ces gens venus d'Orient à une date assez proche, mais dont l'immigration rurale, massive et violente était désormais tarie, il convient d'ajouter, comme population musulmane d'origine étrangère récente, dans les villes principalement, des groupes

infiltrés de Nord-Africains et d'Espagnols, ainsi que de nombreux esclaves convertis, blancs d'Europe et noirs du Soudan. La famille régnante elle-même, et tous ces « Almohades » qui l'avaient soutenue d'abord au pouvoir et continuaient à graviter autour d'elle, provenaient du Sud-Marocain. Les Espagnols, chassés de leur patrie par la « reconquête », au XIIIe siècle surtout, affluèrent dans les cités littorales et leurs banlieues, où ils apportèrent leurs talents de jardiniers délicats et de fins lettrés. Cette immigration, ralentie ensuite, mais continue, d'Algéro-Marocains et d'Andalous, ne posait d'ailleurs aucun problème ethnique particulier : la fusion dans le milieu indigène s'opérait d'elle-même, peu à peu, sans difficulté.

Les Chrétiens de provenance européenne, eux aussi, s'assimilaient avec aisance quand ils avaient embrassé la religion musulmane, pris femme et fait souche dans le pays. Au contraire, les Européens juifs et chrétiens immigrés à des titres divers, s'ils conservaient la foi de leurs ancêtres, demeuraient indéfiniment en marge du corps social de la majorité : tant la religion était alors vraiment le critère fondamental ! Les nègres, enfin, de par leur origine servile, devaient vivre principalement disséminés dans les familles, et, sauf de rares exceptions, demeurer au bas de l'échelle sociale ; mais si la cohésion de cet élément ethnique était faible et son rôle en apparence modique, son influence raciale a pu se faire sentir par la pratique du concubinage des blancs avec des femmes noires, et le métissage qui, jusque dans les villes de la côte, en est çà et là résulté.

On ne rappellera que pour mémoire l'usage des langues européennes dans les colonies chrétiennes de quelques localités, et celui de l'hébreu réservé aux lettres et au culte chez les Juifs, qui parlaient arabe le plus souvent. Mais, chez les musulmans eux-mêmes, deux langues différentes étaient parlées : le vieil idiome rustique berbère, en des noyaux épais et solides de résistance, tels que les Kabylies, l'Aurès, une partie du Sud-Tunisien, le Dj. Nefousa ; — et l'arabe, importé depuis plusieurs siècles par l'Islam, maître des villes et renforcé considérablement dans les campagnes par la venue des B. Hilāl. L'une et l'autre de ces deux langues se subdivisaient en des dialectes tribaux ou régionaux, voire locaux, qui accentuaient le morcellement du territoire entre groupes humains différenciés.

L'Islam lui-même, religion de l'immense majorité des habitants et de tous les gens au pouvoir, n'était pas uni. Une large frange

d'hérésie, résidu de l'ancien ḫārijisme, résistait avec beaucoup de vie sur presque tous les confins méridionaux : les abāḍites, restés berbérophones, tenaient encore par exemple la totalité de l'île de Djerba. Quant aux communautés juives et chrétiennes, les premières largement répandues, les secondes confinées dans quelques cités maritimes, elles constituaient, en pleine orthodoxie musulmane, des organismes autonomes et inassimilés. Les Juifs, qui ne demeuraient pas toujours dans des ghettos, étaient des sujets « protégés » selon la loi musulmane, soumis à la taxation spéciale et aux humiliations que comporte ce statut spécial. Commerçants ou petits artisans, ils jouaient dans le pays un rôle presque uniquement économique. Ceux d'entre eux qui arrivaient d'Europe contribuaient à intensifier les relations avec la chrétienté ; et ce sont aussi des réfugiés des Baléares et de la Catalogne qui, à partir de la fin du XIVe siècle, ont relevé le niveau moral et intellectuel de leurs coreligionnaires nord-africains, et renforcé chez eux le particularisme talmudique qu'une longue participation aux mœurs arabo-berbères avait affaibli.

Les Chrétiens, eux, étaient tous (à une infime survivance près, dans le Nefzaoua) des nouveaux venus, relevant d'une souveraineté étrangère. Marchands ou religieux, ils bénéficiaient de la protection et de la juridiction consulaires, en vertu de traités passés entre leurs pays d'origine et le gouvernement musulman. Habitant côte à côte en des « fondouks » réservés, nation par nation, ils y jouissaient, à l'intérieur, de la liberté du culte. Leurs missionnaires pouvaient s'employer à soigner et à racheter les esclaves chrétiens, qui étaient nombreux ; ils réussirent même quelquefois, lorsqu'ils y mettaient une discrétion suffisante, à œuvrer pour la propagation de la foi ; mais ce n'était pas sans courir le risque mortel de réactions violentes de la part du public. Des chevaliers chrétiens, espagnols ou italiens, restés fidèles de père en fils à leur religion, et cantonnés dans un quartier de la capitale avec des privilèges particuliers, constituèrent, pendant presque toute la durée de la dynastie, une garde du corps sultanienne très appréciée des souverains.

La diversité ou, pour mieux dire, l'opposition des genres de vie, accroissait la bigarrure de la population. L'Ifrīqiya n'offrait pas seulement les contrastes, courants ailleurs, entre classes sociales d'un niveau très différent, entre montagnards et gens de la plaine, entre paysans et citadins, mais encore et surtout elle connaissait la présence de nombreux nomades en contact avec le monde des

sédentaires, en lutte presque permanente avec lui. Le phénomène n'était pas nouveau sur son sol, mais l'invasion hilālienne, s'étalant peu à peu sur tout le plat pays, l'avait fait redoubler d'intensité. Les grands nomades chameliers avaient tendance à dominer les cultivateurs sédentaires ou les petits nomades éleveurs de moutons. La sédentarisation des tribus ou de quelques-unes de leurs fractions, qui s'effectuait de temps à autre, ne résultait que d'une diminution de force ou de richesse ; elle passait aux yeux de tous pour une déchéance. Les « Arabes », avec les déplacements de leurs troupeaux dévastateurs, avec leur goût brutal de la rapine, terrifiaient les agriculteurs, les voyageurs, pèlerins et marchands. Et même, contre l'autorité sultanienne, ils se mêlaient volontiers de soutenir ou de fomenter des révolutions. Leur conception bédouine contrecarrait, plus encore que l'amour de l'indépendance chez les montagnards, l'idéal d'un État policé, la paix intérieure et la soumission de l'ensemble du territoire aux ordres du gouvernement central.

Et cependant, à côté de ces divergences aux faces multiples, des facteurs d'unification, ou du moins d'équilibre, jouaient en sens contraire et maintenaient l'édifice debout. On a noté déjà l'aptitude à s'assimiler de certains éléments hétérogènes. Les classes sociales des musulmans autochtones étaient, en outre, assez perméables entre elles pour que le passage de l'une à l'autre pût se produire dans bien des cas. Des sortes de castes nobles héréditaires, comme celles des « Almohades » et des chérifs, comptaient peu de membres et ne vivaient nullement au-dessus ou en dehors du reste de la société ; la première seule jouissait d'un pouvoir politique, qui alla d'ailleurs en s'affaiblissant. Les cadres de l'administration militaire, civile ou religieuse n'étaient pas occupés exclusivement, très loin de là, par des privilégiés de la naissance ou de la fortune. Les corporations artisanales et commerçantes n'étaient sans doute pas fermées non plus à un autre recrutement que celui de l'hérédité. L'esclavage proprement dit, d'une pratique somme toute restreinte, s'alimentait par le dehors ; seules, des formes de servage ou de clientèle très étroite devaient aliéner, principalement dans le Sud ou dans les campagnes, la liberté des groupes ou des individus. La voie de l'étude et des fonctions religieuses, l'attachement à de hauts personnages, une carrière heureuse dans les emplois administratifs étaient, semble-t-il, des moyens de s'élever plus fréquents et plus sûrs que l'enrichissement par les revenus fonciers ou dans

les affaires. Des alliances matrimoniales consolidaient la position sociale des parvenus.

Il s'établissait aussi, entre catégories sociales voisines et réfractaires à une fusion, un minimum d'équilibre par spécialisation. Aussi bien dans le politique que dans l'économique, chaque groupe ethniquement ou religieusement différencié trouvait, malgré des variations inévitables dans le temps et l'espace, sa fonction propre, son activité de prédilection. Ni Juifs ni Chrétiens, par exemple, ne se présentaient, dans la production ou la vente, comme concurrents indésirables des musulmans majoritaires : les articles qu'ils maniaient, les méthodes dont ils usaient, leurs relations d'au-delà des mers leur assignaient un rôle à part, que les autres ne jalousaient pas. Dans l'administration, entre musulmans, une lutte sourde, arbitrée par le souverain, se déroulait autour des postes de fonctionnaires et des hauts emplois ; mais une répartition d'après l'origine y a le plus souvent prévalu : les charges militaires reviennent de plus en plus aux « caïds » de la classe des affranchis ; les secrétaires des finances et de la chancellerie, longtemps andalous de préférence, se recrutèrent également plus tard chez les autochtones, tandis que ces derniers gardèrent à peu près constamment la haute main sur les fonctions religieuses, qu'ils aimèrent toujours détenir.

Dans un autre domaine, celui du nomadisme, les oppositions les plus tranchées et les plus graves étaient, elles aussi, susceptibles de se résorber en des compromis, voire des symbioses. L'« Arabe » bédouin saccageait les récoltes et dépouillait les voyageurs ; mais il était capable de protéger, à son profit, des agriculteurs sédentaires et des commerçants ambulants. Parfois il se muait lui-même en caravanier ; et il favorisait d'ordinaire, sans le vouloir, le négoce urbain par son besoin d'écouler les laines et les cuirs de ses bêtes, et de s'approvisionner, en échange, en métaux ou en produits manufacturés. Politiquement, des alliances étaient nouées entre fractions nomades et groupes sédentaires contre d'autres nomades alliés à d'autres sédentaires, entre cheikhs bédouins et chefs de cités contre d'autres bédouins alliés à d'autres citadins : ainsi se consacrait la formation de blocs hostiles entre eux suivant un clivage fort éloigné des notions d'origine ou de genre de vie. Quelque contradictoires que fussent leurs mentalités et leurs buts, les nomades ne cherchaient pas plus à saper, par une action concertée, les institutions des sédentaires, que ceux-ci à réduire le nomadisme systématiquement.

Enfin, la diversité de langue et de religion produisait des effets

moins sensibles qu'on aurait pu le supposer. Les non-musulmans, faible minorité, étaient, en règle générale, tolérés, impuissants et soumis. Les hérétiques de l'Islam n'étaient en nombre que dans les régions lointaines du Sud, et leur élan offensif était depuis longtemps brisé. L'orthodoxie musulmane, sous la forme d'un « rite » unique, était vraiment maîtresse de l'immense majorité des âmes ; et, malgré toutes les nuances possibles de ses modalités d'application, elle constituait l'élément unificateur par excellence, la qualité par laquelle, en dernière analyse, la plupart des habitants se seraient eux-mêmes définis. Quant à la langue, la primauté de l'arabe littéraire et son caractère de langue unique de culture chez les musulmans de la Berbérie creusaient déjà une séparation entre les dialectes parlés et l'idiome écrit, et dressaient un sérieux obstacle à la diffusion de l'instruction dans les couches populaires ; mais en revanche se maintenait, de cette manière, sans parler des relations avec le reste du monde de l'Islam, l'uniformité d'expression entre les lettrés : les abāḍites eux-mêmes rédigeaient en arabe classique, et non dans leur berbère natal, presque tous leurs livres d'histoire ou de religion.

L'État. — Ainsi ni la foi religieuse ni la langue de culture n'étaient spécifiques de l'Ifrīqiya. Et, d'autre part, la communion d'idées et de sentiments entre les populations variées qui demeuraient sur son sol était nettement insuffisante pour qu'on pût à bon droit qualifier leur assemblage du terme de nation. Mais elles relevaient toutes, à des degrés très divers, d'un organisme central de cohésion et de commandement, en principe unique, superstructure plus que fondement : l'État ḥafṣide, héritier, depuis le deuxième quart du XIIIe siècle, de l'empire almohade sur la moitié orientale de la Berbérie.

Les faiblesses de cet État, comme de ses congénères nord-africains du moyen âge, sont apparentes. Peut-être se résument-elles, se symbolisent-elles toutes dans l'absence de frontières déterminées, dans l'impuissance à délimiter, tant pour l'ensemble du pays que pour les subdivisions administratives, un support géographique précis. L'autorité s'exerce sur des cités ou des tribus bien plus que sur des circonscriptions territoriales fixes : elle adhère aux gens beaucoup plus qu'au sol. Ensuite, sur ceux-là mêmes qui la reconnaissent, elle s'avère trop souvent d'une utilité trop mince. La notion de service public n'existait guère. Quels avantages l'État offrait-il à ses sujets ? Une sécurité toute relative, compro-

mise presque à chaque instant, soit par des troubles politiques, soit par les empiètements des bédouins. Il faisait, il est vrai, rendre la justice ; il favorisait l'exercice de la religion ; il régularisait en une certaine mesure l'activité économique ; il offrait quelques débouchés de carrière à des hommes studieux ou entreprenants. Mais il manquait manifestement d'initiative, d'esprit de large coordination, de souffle créateur : presque point de travaux publics, intervention insuffisante dans les matières de voirie, rôle économique conservateur et intéressé, nullement animateur ni constructif.

L'État ḥafṣide s'identifie, en grande partie, avec son souverain. Celui-ci, membre d'une dynastie héréditaire originaire du Haut-Atlas marocain, n'occupe pas le trône sans concurrents. Au XIIIe siècle, d'autres personnages d'ascendance marocaine, rejetons d'illustres familles régnantes, Almoravides, puis Almohades, ne constituent qu'une menace d'aventuriers sur le sol même de l'Ifrīqiya. Au siècle suivant, les Marīnides, eux aussi venus du Maroc où ils possèdent leur capitale, réussiront à deux reprises à supplanter les Ḥafṣides pour un temps. Mais plus grave sans doute encore par sa fréquence excessive est la rébellion à main armée de tel ou tel parent du monarque, souvent difficile à vaincre, victorieux même quelquefois. L'ordre de succession, de préférence de père en fils ou de frère en frère, n'avait, non plus que dans les autres dynasties musulmanes, rien de rigoureux ; et la désignation à l'avance d'un héritier présomptif ne suffisait pas à prévenir les compétitions.

A l'intérieur, l'autorité gouvernementale était très amoindrie par l'attitude de nombre de tribus. A côté de quelques tribus ou fractions-makhzen, dont le dévouement était d'ailleurs toujours précaire et incertain, les autres offraient toute la gamme des positions possibles à l'égard du pouvoir central, depuis la soumission consentie jusqu'à l'hostilité ouverte. Mais d'ordinaire, et principalement sur les nomades et les montagnards, l'emprise administrative et culturelle de l'État était réduite à peu de chose : amis ou ennemis, les « Arabes » bédouins et les Berbères de la montagne jouissaient d'une très large autonomie, que le gouvernement, en général, ne cherchait pas à supprimer complètement.

Non contents de l'autonomie qui leur était, à eux aussi, accordée, les seigneurs des cités et des territoires du Sud, issus de grandes familles locales, ont aspiré maintes fois à l'indépendance vers la fin du XIIIe siècle et dans le courant du XIVe, lorsque la puissance

de la capitale diminuait. Jusqu'à la vigoureuse restauration ḥafṣide qui fait suite à la deuxième occupation marīnide, plusieurs d'entre eux ont réussi à constituer de petites dynasties régionales soustraites, parfois entièrement, au pouvoir central. Dans les provinces de l'Ouest, Constantine et Bougie — comme jadis sous les Zīrides et comme plus tard sous les Turcs — se sont, à trois reprises, détachées tout à fait de Tunis sous le commandement d'un ou de deux princes ḥafṣides : durant vingt-cinq ans autour de 1300, pendant six ou sept ans un peu plus tard, pendant dix ans encore jusqu'en 1370. Et, chaque fois, c'est le maître de l'État constantinois dissident qui a refait, par la force, en prenant Tunis, l'unité ḥafṣide.

Une des formes les plus sensibles par lesquelles l'État se dépouillait de certains droits et désagrégeait ses ressources économiques ou financières était la pratique, largement répandue, des « concessions » foncières ou fiscales au bénéfice de groupes ou d'individus. Elles allaient quelquefois à des hommes de religion, et plus souvent aux officiers de la milice, à des émirs ou à des cheikhs alliés ; mais surtout les concessions considérables accordées, à certaines époques, aux « Arabes » bédouins, sans contrepartie suffisante, constituaient une politique dangereuse contre laquelle il était ensuite difficile de réagir. La perception de l'impôt au profit de l'État, déjà irrégulière dans la plupart des campagnes, recevait encore par là une nouvelle atteinte, plus grave même pour son prestige que pour le fonctionnement du Trésor.

La force armée gouvernementale recèle une première cause de faiblesse : l'hétérogénéité, et souvent l'animosité réciproque, de ses éléments, Almohades de vieille souche, garde chrétienne ou noire du sultan, Orientaux et Andalous, Berbères, et principalement, pour le nombre, « Arabes » nomades d'Ifrīqiya. Point d'amalgame ni d'unification. Instabilité, au contraire, des effectifs les plus importants, ceux que fournissaient les nomades, aisément prêts à la dérobade pour des motifs politiques ou tout bonnement pastoraux. L'équipement était d'ordinaire très déficient ; l'armement, rudimentaire malgré la présence de machines de siège, allait être fort en retard quand l'usage des armes à feu se fut répandu chez les Chrétiens et chez les Turcs.

Mais c'est, plus encore, dans la marine qu'apparaît, en face des chrétiens, la faiblesse militaire de l'État ḥafṣide. Il possède une flotte de guerre qui comprend, à certains moments, un nombre respectable d'unités ; cette flotte intervient utilement dans des opérations nord-africaines ; elle se risque à ses plus beaux jours,

sans grand succès, jusque sur le littoral de l'Espagne. Mais en réalité, pour des raisons probablement techniques, les marins d'Ifrīqiya n'étaient guère aptes qu'aux razzias côtières ou à la course, si proches de la piraterie qu'ils pratiquaient comme les autres Méditerranéens. Ils ne pouvaient interdire aux escadres chrétiennes de débarquer des combattants en Berbérie, ni tenir contre elles en haute mer.

Les insuffisances qui viennent d'être étalées ne doivent pas faire croire cependant à une carence ou à une débilité excessives de l'État. Celui-ci existe, avec une **armature assez solide** pour assurer sa propre continuité et pour imposer, dans une large mesure, sa volonté. A sa tête, un monarque, qualifié le plus communément et même, pour finir, officiellement de « sultan ». Simple cheikh-gouverneur au début, dans la brève période d'allégeance aux Mu'minides du Maroc, puis « émir » indépendant, il se proclame, en 1253, avec al-Mustanṣir, « émir des croyants, calife », alors qu'agonisent les califats abbāside, à Bagdad, et mu'minide, à Marrakech. Reconnu ou non comme tel à l'étranger, le Ḥafṣide qui règne à Tunis se considère comme le chef religieux éminent, en même temps qu'il est le maître temporel de son État. Il est théoriquement, et pratiquement dans des espèces importantes, le chef suprême de la justice, au religieux comme au laïc.

Pendant longtemps, l'accent est mis sur le caractère « almohade » de ce pouvoir ; et la manifestation la plus concrète de cette tendance était la Kasba de la capitale, dans son plan, ses organes, l'architecture de sa mosquée. Depuis leur ancêtre éponyme Abū Ḥafṣ, de la tribu des Hintāta, les Ḥafṣides n'avaient-ils pas comme principal titre de gloire leur dévouement à la cause almohade ou, pour mieux dire, le fait d'être la plus en vue des familles almohades, la plus digne de remplacer les Mu'minides défaillants ? Même après le retour progressif, au XIIIe siècle, à l'orthodoxie mālikite, l'almohadisme laisse des traces nombreuses, qu'on se gardera de faire disparaître, dans le protocole et les emblèmes officiels, dans les usages de la chancellerie, dans la terminologie et les formules administratives, dans le système monétaire et jusque dans le rituel religieux. Et surtout le corps militaire des « cheikhs almohades » (« grands cheikhs » et « petits cheikhs »), descendants des vieilles tribus unitariennes, est là, aux côtés mêmes du souverain, pour le servir, pour lui arracher aussi le plus de privilèges possible et de faveurs : leur chef, « cheikh des Almohades », nommé sans doute à vie par

le sultan, jouera longtemps, qu'il soit ou non premier ministre, un rôle politique de tout premier plan. Néanmoins, de bonne heure, le sultan s'efforce de limiter l'emprise de cette caste sur les affaires du gouvernement ; et il parvient peu à peu à la remplacer, dans nombre d'offices, par des Espagnols ou des autochtones, puis, davantage, par des affranchis. Les conséquences lointaines de ce processus d'éviction seront peut-être fâcheuses ; il a du moins assuré aux Ḥafṣides, pendant près de trois siècles, un très fort pouvoir personnel.

Ce pouvoir personnel, la plupart des Ḥafṣides l'ont exercé directement, avec beaucoup de sérieux et de fermeté. L'épisode du tout-puissant chambellan Ibn Tafrāgīn, vers le milieu du XIVe siècle, préparé sans doute par l'exemple analogue du chambellan Ibn Ġamr dans le Constantinois, est exceptionnel à Tunis, dû à des circonstances exceptionnelles. Habituellement, les souverains paraissent avoir tenu leurs ministres bien en main. Avec une dignité certaine, sans excès de faste ni tyrannie, ils ont fait briller d'un vif éclat le lustre de la dynastie : l'attitude hautaine des Marīnides, occupants provisoires, a fait contraste avec la leur. Leur cour était formée principalement de princes du sang, de cheikhs almohades, de hauts fonctionnaires et de dignitaires du Palais, d'hommes de lettres ou de religion, gens du pays ou du Maroc ou d'Espagne, entre lesquels intrigues et rivalités d'individus et de classes allaient leur train. Leurs audiences solennelles et leurs cortèges se déroulaient suivant une étiquette assez minutieuse ; mais ils se laissaient voir, et même aborder sans trop de peine, le plus souvent, par leurs sujets, dont ils accueillaient eux-mêmes plaintes et suppliques en des séances assez rapprochées. En dehors des plaisirs de la table et du harem, ou des réunions littéraires, ils s'adonnaient volontiers à la chasse. Ils se déplaçaient, quand besoin était, à la tête de leur armée.

La religion musulmane, qu'ils soutenaient et qui les soutenait en retour, était un frein énergique à leur bon plaisir. Elle était la Loi préétablie de cet État semi-théocratique et recouvrait presque tout le domaine juridique et judiciaire, ne laissant en principe à l'administration temporelle qu'un droit restreint de réglementation et de coercition. Au-dessous du calife, nommé et révoqué par lui, le grand-cadi en était le chef véritable, et de plus en plus respecté. A travers les provinces comme dans la capitale, les fonctionnaires religieux, surtout muftis, cadis, témoins instrumentaires, professeurs, en grande majorité autochtones, formés dans des établis-

sements officiels, constituaient, aux côtés des laïcs, bien qu'en désaccord avec eux parfois, les cadres essentiels de l'État sédentaire centralisé.

Dans l'ordre temporel, le souverain est secondé par un premier ministre, qui fut d'abord le « vizir de la milice » ou ministre de la guerre, puis le titulaire d'une charge à l'origine « domestique », le chambellan, supplanté à son tour par un autre fonctionnaire du Palais, le *munaffiḏ*. Quelles qu'aient été les modifications de préséance et de hiérarchie entre leurs titulaires, trois services laïcs essentiels demeurent nécessairement, à travers toute l'histoire de la dynastie, au-dessous du premier ministre : l'armée, la chancellerie, les finances. Dans les fonctions de plume, le rôle des immigrés andalous fut considérable pendant longtemps ; et il fut ensuite de moins en moins rare de voir certaines d'entre elles occupées par de véritables fuqahā'. Dans les hauts postes de l'armée les Ḥafṣides ont fait une place de plus en plus grande à leurs affranchis, les « caïds ».

Cette armée, dont on a souligné ci-dessus les imperfections, était néanmoins suffisante, sinon pour supprimer, du moins pour limiter et pour réprimer les plus graves désordres intérieurs. Grâce aux dissensions intestines des tribus, elle parvenait en général à refouler les fractions rebelles, à les amoindrir. Elle prêtait un appui indispensable au recouvrement des impôts dans les campagnes, par des tournées fiscales que la Berbérie turque devait plus tard systématiser. Les effectifs, disparates sans doute, étaient, pour l'époque, assez élevés. Et si les troupes ḥafṣides ont mal tenu devant les Marīnides à leur apogée, elles ont en revanche servi d'instrument efficace, à plusieurs reprises, à l'expansion ifrīqiyenne vers l'Ouest. L'extrême mobilité de la cavalerie, dans sa tactique arabo-berbère de harcèlement, constituait pour l'ennemi chrétien une gêne grave et un péril permanent, qui lui auraient interdit vraisemblablement, en cas de succès durable sur le littoral, de s'aventurer à l'intérieur.

Les finances, en dépit des concessions accordées et des dissidences, ne paraissent jamais avoir causé d'alarmes sérieuses aux dirigeants. La fiscalité, qui frappait toute sorte de biens et d'activités, mais point le capital en numéraire ni en objets mobiliers, était dans l'ensemble, par le nombre et le caractère des impositions, plus lourde que la Loi religieuse ne le prescrivait : phénomène que l'histoire musulmane a vu très habituellement se renouveler ! La douane maritime fournissait des revenus particulièrement

élevés. Alimenté par d'abondantes prestations en nature ou en espèces, grevé de dépenses somme toute modérées, le Trésor public, qui ne se distingue pas toujours parfaitement de la cassette du souverain, semble avoir été d'ordinaire convenablement garni. La monnaie ḥafṣide, d'or ou d'argent, était d'un bon aloi et, surtout la première, d'une remarquable stabilité.

Dans chaque province, le gouverneur, représentant le pouvoir central, avait des attributions très étendues. C'est par lui que s'opérait, en temps normal, dans l'ordre laïc, la liaison entre la capitale et les divers secteurs du territoire. Nommé et révoqué par le sultan, il était l'agent d'exécution de sa politique dans la mesure où, à distance, il lui demeurait fidèle et soumis. Les plus dévoués au monarque étaient les « caïds », de la classe des affranchis, qui lui devaient leur fortune et dont la carrière ultérieure dépendait de lui. Ils avaient supplanté dans cet office de gouverneurs les cheikhs almohades, et les grands souverains du xve siècle ont fait appel à eux de plus en plus. Mais jamais les Ḥafṣides n'ont renoncé à confier des gouvernements de provinces à leurs propres parents (de préférence à leurs fils), qui entretenaient autour d'eux-mêmes une petite cour, et, à l'exception de quelques cas dans les périodes de faiblesse du pouvoir central, ils n'ont guère eu à s'en repentir.

La **cohésion de l'État**, malgré des crises et des alertes inquiétantes parfois, est demeurée, pendant près de trois siècles, une incontestable réalité. Et la preuve la plus convaincante de cette réussite ḥafṣide n'a-t-elle pas été l'attachement manifeste des populations, bédouins compris, non pas à la personne de tel ou tel d'entre eux, mais à la dynastie ? La Berbérie orientale a promptement adopté ces Marocains d'origine et elle les a regardés pendant longtemps comme sa véritable dynastie nationale : n'est-ce point pour cela qu'ils se sont survécu à eux-mêmes au xvie siècle, obstinément, quand leur nom était plus un symbole qu'une force véritable de gouvernement ?

Les relations extérieures. — Au sein des États musulmans du moyen âge, l'Ifrīqiya ḥafṣide fait bonne figure, quelquefois même grande figure ; car son prestige s'est, en certaines circonstances, étendu au loin. La période d'affaiblissement intérieur et de morcellement qui va des premiers successeurs d'al-Mustanṣir jusqu'à l'unification opérée par Abū l-'Abbās est naturellement aussi, en politique extérieure, une période de recul et d'amoindrissement. On ne se maintient, tant bien que mal, qu'en pratiquant, avec les

autres États de la Berbérie issus également de l'empire almohade, 'Abdalwādides de Tlemcen, Marīnides de Fès, un jeu d'alliances et d'hostilités, quelquefois de bascule, où il arrive que Bougie et Tunis sont dans des camps adverses, ce qui favorise les entreprises de l'ennemi. La conquête du territoire ḥafṣide, à deux reprises très rapprochées, vers le milieu du XIVe siècle, par les souverains marīnides marque le point le plus bas de cette courbe descendante : l'ascension des Marīnides dans la Berbérie de l'Ouest, puis leur hégémonie manifeste sur toute l'Afrique du Nord, en avaient été les signes avant-coureurs.

A cette nouvelle poussée militaire du Maroc les Ḥafṣides, déjà rongés par le dedans, ne sont point parvenus à opposer une digue salutaire. Mais le flot, vite contrebattu par les nomades de l'Ifrīqiya, et affaibli, la deuxième fois, par des remous internes, fut, en définitive, de très courte durée. Et les Ḥafṣides ont offert ce spectacle remarquable d'un redressement vigoureux qui leur a fait recouvrer, au XVe siècle, leur prestige du XIIIe, et même peut-être au delà : les sultans-califes Abū Fāris et 'Uṯmān, aux longs règnes énergiques et dévots, ont atteint de nouveau, voire dépassé, la gloire d'Abū Zakariyā' Ier et d'al-Mustanṣir. Sous les uns et les autres, la domination ḥafṣide déborde à l'Ouest, au delà d'Alger parfois directement annexée, sur l'État tlemcénien, conquis par les armes et vassalisé. Les sultans de Fès rendent alors plus d'une fois hommage, à distance, aux maîtres de Tunis et, quand cela n'est pas, ils affichent du moins une attitude déférente envers eux. L'hégémonie ḥafṣide en Afrique du Nord était de la sorte reconnue.

Hors de la Berbérie, le sultan ḥafṣide apparaît, dans les moments les plus favorables, comme l'un des monarques les plus considérables de l'Islam. Dans la débâcle de l'empire almohade, plusieurs cités de la péninsule ibérique (et du Maroc septentrional) proclament sa suzeraineté. Sans doute ne peut-il empêcher la « reconquista » de la première moitié du XIIIe siècle : les secours qu'il envoie par mer sont inopérants ; mais il est significatif que les villes menacées les lui aient demandés avec insistance, comme il sera significatif, deux cents ans plus tard, de le voir sollicité par le roi de Castille à propos des affaires de l'État grenadin. Dans son désarroi final devant l'ultime offensive chrétienne, le dernier sultan de Grenade lui demandera encore son concours.

Du côté de l'Orient, ce sont le plus souvent des relations courtoises avec l'Égypte, à l'occasion surtout du Pèlerinage annuel en Arabie. La chancellerie égyptienne, depuis la restauration

'abbāside au Caire, ne pouvait décerner aux Ḥafṣides le titre de califes ; mais elle acceptait leurs missives où ils se désignaient eux-mêmes comme tels. Avant cette restauration 'abbāside, n'avait-elle pas, d'ailleurs, pendant très peu de temps, entériné le principe de ce califat ifrīqiyen ? La Mecque, alors, et son « chérif » avaient adressé une lettre officielle d'hommage et d'investiture, rédigée par un Espagnol, à al-Mustanṣir. Et plus tard, sous Abū Fāris, les pèlerins venus d'Ifrīqiya entendaient avec orgueil citer dans le prône de la fête des Sacrifices, parmi les noms des grands monarques de l'Islam, celui de leur propre souverain.

L'État ḥafṣide était séparé par la mer des pays chrétiens. Mais l'expansion maritime, économique et militaire de l'Europe occidentale, qui s'était affirmée depuis la fin du XIe siècle, avait atteint de bonne heure la Berbérie. C'est sous une forme presque toujours passive ou défensive de la part de l'Ifrīqiya ḥafṣide que les contacts se sont multipliés entre elle et les pays chrétiens. Ses ressortissants n'ont séjourné qu'en nombre infime et par exception rare dans la chrétienté (il n'y eut presque jamais de consul ḥafṣide à l'étranger). Elle ne cherchait pas, en général, elle-même à se créer des relations nouvelles parmi les États chrétiens, se limitant d'ordinaire, sur le terrain diplomatique, à des échanges d'ambassadeurs temporaires avec les Puissances qui avaient déjà traité avec elle ou voulaient traiter. L'initiative des négociations, même dans le cas d'une simple reprise ou continuation de rapports antérieurs, ne lui revenait que peu souvent. Encore moins s'immisçait-elle dans les affaires politiques de la chrétienté. On ne peut citer comme exemple en sens contraire que l'aide prudente et fort modeste accordée par al-Mustanṣir, en 1267, à Conradin de Hohenstaufen contre Charles d'Anjou. Quant au devoir religieux de la « guerre sainte » contre les non-musulmans avec lesquels on n'a point d'accord, les Ḥafṣides ne l'ont pratiqué, d'habitude, que modérément de leur propre chef : s'ils n'étaient pas attaqués, ils prenaient assez peu volontiers l'offensive, en dehors d'une guérilla maritime le plus souvent inofficielle et désordonnée ; et ils ne tentèrent jamais de conquérir de territoire d'outre-mer. Course et piraterie se développèrent, il est vrai, beaucoup, dans la deuxième moitié du XIVe siècle, avec le pillage des îles et des rivages de la Méditerranée occidentale. Les représailles chrétiennes furent sévères et menacèrent même les Ḥafṣides sur leur propre sol.

Les rapports pacifiques avec les États chrétiens avaient comme

base juridique des traités de paix, de commerce et de navigation d'une durée variable, et plus ou moins régulièrement renouvelés. Ces textes, de plus en plus détaillés à partir du XIIIe siècle, à mesure que se développaient les comptoirs chrétiens en terre d'Islam, sont les antécédents exacts des futures Capitulations. Le plus souvent, avons-nous dit, les chrétiens avaient eu l'initiative des pourparlers : malgré l'importance des revenus que la douane maritime procurait au Trésor ḥafṣide, les puissances chrétiennes intéressées tenaient encore plus que le sultan à garantir la navigation et le commerce de leurs sujets. Ce sont les Chrétiens et les Juifs, infiniment plus que les musulmans, qui avaient en mains le négoce d'outre-mer. Et pendant les derniers siècles du moyen âge, la marine marchande des républiques italiennes, Venise, Gênes, Pise, Florence, a eu, en fait, presque le monopole du transport par mer entre l'Ifrīqiya d'une part, l'Italie et l'Orient, même musulman, d'autre part ; les ressortissants de ces Républiques détenaient dans les ports ḥafṣides une part considérable du trafic extérieur. Les maîtres de la Sicile et de la Provence, ceux de la Catalogne et de Majorque ont eu les mêmes motifs d'entretenir avec l'Ifrīqiya des relations officiellement pacifiques : ils s'y sont d'ordinaire efforcés. A titre exceptionnel, des Puissances chrétiennes plus éloignées ont sollicité des conventions de commerce : la Norvège expansionniste en 1262, les Chevaliers Hospitaliers de Rhodes en 1478, alors qu'ils devaient craindre la venue des Turcs.

Seule de toutes les Puissances étrangères, la Sicile avait obtenu du souverain de la Berbérie orientale le versement d'une redevance annuelle en numéraire, qualifiée dans les langues européennes de « tribut ». L'origine de cette convention demeure obscure : elle paraît bien dater, du moins sous sa forme définitive, du règne d'Abū Zakariyā' Ier et de celui de l'empereur Frédéric II. Il faut presque certainement refuser de voir dans ce geste ḥafṣide un acte de subordination politique : il avait comme contrepartie et comme explication une assurance de libre navigation et de libre négoce, peut-être aussi les bénéfices que la douane maritime, alimentée principalement par les Chrétiens du dehors, rapportait au Trésor musulman. Le « tribut » de Tunis à la Sicile est loin d'avoir été payé d'une façon régulière et continue : il a fallu la croisade de saint Louis pour contraindre al-Mustanṣir à en reprendre le versement interrompu. Après les Vêpres siciliennes, il passa aux Aragonais qui régnaient sur la Trinacrie, et il devint l'objet de longues contestations entre eux et les Angevins repliés à Naples. Pendant

ce temps, le royaume d'Aragon proprement dit cherchait à le capter ou à en faire admettre un autre à son profit. Il réussit en 1314 à se substituer, semble-t-il, à la Sicile en obtenant pour lui-même des deux États faibles et distincts de Tunis et de Bougie un « tribut » annuel. Après une longue interruption, le « tribut » ḥafṣide à l'Aragon fut encore reconnu comme dû, dans le traité de 1360, par Abū Isḥāq II et son ministre Ibn Tafrāgīn ; mais quelques années plus tard le valeureux Abū l-'Abbās allait (apparemment pour toujours, malgré les prétentions ultérieures de l'Aragon) libérer l'Ifrīqiya de cette charge qui avait pris sans doute, à la longue, un caractère assez humiliant.

La Couronne d'Aragon, maîtresse de la Catalogne et de Valence, accentua, après l'avènement de Pierre III, en 1276, sa tendance impérialiste par des entreprises militaires et maritimes en Méditerranée ; elle se trouva jouer alors, comme grande puissance, un rôle primordial dans les relations politiques avec la Berbérie orientale. On ne saurait mettre assez l'accent sur l'importance de cette expansion catalano-aragonaise qui colore toute l'histoire méditerranéenne jusqu'au milieu du XVe siècle, et qui prépare en quelque sorte et annonce l'expansion espagnole du temps des Rois Catholiques et de Charles-Quint. Dernier quart du XIIIe siècle et premier quart du XIVe, telle est la période où l'Aragon s'insinue le plus fréquemment, le plus profondément, sous divers aspects, dans les affaires de l'Ifrīqiya. Nous avons déjà signalé la question du « tribut », consécutive à l'occupation aragonaise de la Sicile. Mais dès avant les Vêpres siciliennes, Pierre III était intervenu, en 1279, dans les luttes dynastiques entre Ḥafṣides en appuyant l'attaque victorieuse du prétendant Abū Isḥāq contre al-Wāṯiq ; et, au moment même des Vêpres, en 1282 il achevait les préparatifs de son expédition contre Collo, montée, avec des connivences constantinoises, contre le Ḥafṣide de Tunis : expédition infructueuse en elle-même, mais le sol africain servit de tremplin à Pierre pour un saut rapide en Trinacrie. Son successeur en Aragon, Alphonse III, nourrit, en 1287-88, le dessein de faire renverser le Ḥafṣide Abū Ḥafṣ, soit par le Marīnide du Maroc, soit par le prétendant mu'minide Ibn Abī Dabbūs, avec lequel il passa traité et qu'il aida dans sa tentative vaine contre Tunis. Quelques années plus tard, le roi Jacques II, concluant un accord avec la Castille sur un partage éventuel de l'Afrique du Nord, se faisait reconnaître un droit exclusif sur toutes les régions situées à l'est du Maroc. Et encore en 1314 ce même roi, officiellement ami du sultan de

Tunis Ibn al-Liḥyānī, caressait des projets de conquête de l'Ifrīqiya en spéculant sur une conversion au christianisme du souverain musulman.

A cette époque, la milice chrétienne au service du sultan de Tunis apparaissait comme un corps détaché de l'armée aragonaise, sur lequel les rois d'Aragon cherchaient à conserver la haute main : et vers le même temps, à plusieurs reprises, la flotte de guerre aragonaise ou majorquine a prêté son concours, moyennant finances, aux Ḥafṣides de Tunis ou de Bougie. Dans un autre ordre d'activité, pacifique en principe, mais qui pouvait ouvrir les voies à la conquête, l'intervention catalano-aragonaise s'affirmait aussi. Depuis une centaine d'années, c'étaient surtout des Espagnols sujets de l'Aragon qui faisaient office de missionnaires en pays ḥafṣide : Raymond Martin et le majorquin Raymond Lulle par exemple, ce dernier précisément au moment de la prétendue conversion d'Ibn al-Liḥyānī, tandis que l'autre n'avait sans doute pas été étranger à la décision de saint Louis de détourner la Croisade sur Tunis en vue de convertir al-Mustanṣir. Notons encore qu'aux alentours de 1400 un autre écrivain majorquin célèbre, Anselme Turmeda, devait se faire musulman dans la capitale ḥafṣide et y rédiger en arabe une réfutation, fort appréciée par ses nouveaux coreligionnaires, des dogmes chrétiens.

Ce ne sont pas officiellement les Aragonais-Catalans qui, peu après l'échec du roi Pierre à Collo, ont pris pied en conquérants sur une partie intégrante de l'État ḥafṣide, les îles de Djerba et des Kerkena ; mais l'amiral Roger de Lauria, qui mena cette entreprise en 1284-86 à titre privé, était ordinairement à leur service, et il avait eu à l'avance leur assentiment. Ces îles tunisiennes furent ensuite déclarées fiefs du Saint-Siège, mais elles finirent par être concédées à Frédéric d'Aragon, roi de Sicile, qui les fit gouverner pendant plusieurs années par le capitaine catalan Raymond Muntaner. C'est seulement vers 1335 que Djerba put être arrachée par les Ḥafṣides aux Chrétiens.

A la fin du XIVe siècle, en 1399, une croisade des gens de Valence et de Majorque contre Bône (ils en avaient dirigé une autre l'année précédente contre Tédellis) échoua au bout de peu de jours ; et les Majorquins se contentèrent d'incendier Collo au retour. Ce n'était là, en réalité, qu'une action punitive contre les Barbaresques qui faisaient des descentes sur les côtes d'Espagne ; le roi d'Aragon Martin lui accorda tout juste son patronage, sans y prendre part. Au contraire, le roi Alphonse V, le futur conquérant de Naples,

reprenant une politique délibérée d'expansion méditerranéenne à main armée, visa de nouveau à occuper Djerba : après plusieurs années de razzias opérées alternativement par ses sujets et par ceux du Ḥafṣide Abū Fāris sur leurs territoires respectifs, Alphonse alla en personne attaquer Djerba, en 1432 ; le sultan, à la tête de ses troupes, le força à une assez prompte retraite. Ce fut, jusqu'au siècle suivant, le dernier assaut chrétien contre la Berbérie orientale. Il est intéressant de relever que l'objectif en avait été, comme bien des fois auparavant et comme ce sera le cas encore au XVIe siècle, cette île, à nos yeux reculée, toute proche cependant du continent, mais si éloignée aujourd'hui des grandes voies de passage par suite des progrès de la navigation !

Si l'on met à part la conquête par surprise et sans lendemain de Tripoli, indépendante à ce moment-là, par le Génois Philippe Doria en 1355, deux autres grandes attaques chrétiennes ont eu lieu, au moyen âge, contre l'Ifrīqiya ḥafṣide : la Croisade de saint Louis contre Tunis en 1270, et l'expédition franco-génoise dirigée par le duc de Bourbon contre Mahdia en 1390, précédée, deux ans plus tôt, par une occupation assez brève de Djerba. Ces deux entreprises d'envergure, auxquelles l'Aragon est demeuré étranger et qu'il regarda même d'un mauvais œil, ont eu pour traits communs leur caractère international et surtout la prépondérance de l'élément français. Bien que le vrai bénéficiaire de la croisade ait été Charles d'Anjou, roi de Sicile, il semble bien que la responsabilité de la guerre contre le Ḥafṣide incombe à son frère saint Louis, poussé par l'intention pieuse et chimérique que nous avons dite ci-dessus. L'expédition contre Mahdia, sous le règne d'Abū l-'Abbās, comme celle que les Valenciens et Majorquins allaient mener quelques années plus tard contre Bône, eut une cause plus réaliste : le désir de punir et de réprimer la piraterie. En 1390 comme en 1270, les envahisseurs chrétiens, débarqués non loin d'une place forte, durent traiter sans la prendre, obtenant presque uniquement des avantages pécuniaires du Ḥafṣide, que soulageait tout de même leur départ.

Au total, les tentatives les plus considérables de ce genre — les deux qui viennent d'être évoquées et celle d'Alphonse V en 1432 — se sont soldées toutes trois par un échec. Elles se sont produites toutes trois dans les périodes où l'Ifrīqiya ḥafṣide était à l'apogée de sa puissance, sous des princes énergiques et forts. A d'autres moments, le succès eût été possible, du moins dans la zone du littoral. Le résultat négatif de ces attaques a renforcé certainement

le prestige déjà réel dont jouissait l'État ḥafṣide vers le milieu du XIIIe siècle, et qu'il a recouvré pour plus de cent ans à la fin du XIVe, dans l'opinion publique de la chrétienté comme dans le monde de l'Islam.

L'économie. — A considérer la place que la Berbérie orientale semble occuper alors dans la vie internationale, dans les échanges internationaux, on serait tenté de croire à une prospérité intérieure plus grande qu'en réalité.

L'économie du pays, très fortement rurale, mais urbaine aussi pour une part qui n'était nullement négligeable, reposait sur l'agriculture et sur l'élevage. L'extension du nomadisme consécutive à l'invasion hilālienne avait contribué à substituer, dans de vastes secteurs du territoire, l'élevage à la culture du sol : dromadaires et ovins en première ligne, ensuite bovins et équidés, auxquels il convient d'ajouter, chez les sédentaires, abeilles, poules et pigeons. La chasse était une ressource importante. La pêche sur le littoral avait pour objet, entre autres poissons, le thon lors de son passage printanier ; on pêchait aussi le corail le long des côtes septentrionales, les éponges et le byssus de pinne marine au large de Sfax ; la pêche du thon et celle du corail étaient ordinairement concédées à des étrangers chrétiens. Les cultures, qui ne cherchaient à s'étendre que dans les périodes, peu durables, de sécurité, différaient nécessairement selon les provinces, encore que la céréale la plus consommée, l'orge, vînt un peu partout ; le blé (sans doute blé dur exclusivement), plus apprécié, a plus d'exigences : il prospérait surtout dans la région de Constantine et de Bône et dans la riche plaine de Béja-Mateur. Des cultures arbustives avaient survécu aux dévastations des bédouins : palmiers-dattiers des oasis du Sud, olivettes amoindries qui peuplaient encore le Sahel tunisien, figuiers épars. A signaler encore quelques agrumes et autres variétés de fruits, des cucurbitacées, des légumes ; l'horticulture bénéficiait, principalement dans la banlieue de la capitale, de l'habileté des immigrés andalous. Le lin et le chanvre fournissaient, de-ci de-là, des textiles. Des plantes aromatiques et tinctoriales étaient les unes cultivées, les autres spontanées, comme étaient spontanés des végétaux utiles pour l'alimentation des bêtes ou pour des travaux de vannerie. L'Islam avait supprimé l'élevage du porc et, par son interdiction du vin, réduit à peu de chose la culture de la vigne. Le cactus était encore entièrement étranger aux paysages de la Berbérie. Enfin, comme matières minérales, beaucoup de sel,

peu de plomb et de fer, de l'argile en quantité suffisante, et aussi, dans certains cantons, de la pierre de taille, du gypse à plâtre et du calcaire à chaux.

Les industries rurales ou urbaines étaient alimentées essentiellement par la production du pays même, à l'exception des métaux, utiles ou précieux, fournis le plus souvent par l'extérieur. Avant tout, mouture des céréales et extraction de l'huile. Puis travail du cuir, matière particulièrement abondante, filage et tissage, poterie, natterie-sparterie, teinturerie, fabrication du verre, de chandelles et de savon, sculpture sur plâtre ou sur bois, maçonnerie.

Les formes juridico-sociales de l'exploitation du sol nous échappent en partie, bien que nous sachions qu'elles obéissaient plus ou moins, suivant les régions et les cas, aux règles du droit musulman ou aux coutumes ancestrales. L'esclavage des noirs amenés du Soudan ou des blancs d'origine européenne ne semble pas avoir contribué notablement à accroître la production. Plus encore que par une condition servile stricte, la subordination des hommes et des groupes entre eux s'affirmait de manières diverses, qu'il est peut-être malaisé d'étiqueter ou de définir. La situation du colon partiaire ou « quintenier », objet de longues controverses juridiques, en est un exemple, de même que celle du pasteur contractuel de troupeaux : l'association ne s'y distingue guère du salariat et masque à peine un lien de clientèle sous-jacent. La propriété foncière était pleine et entière, ou bien inaliénable en principe comme bien concédé ou comme fondation perpétuelle ; elle restait souvent indivise entre cohéritiers, ou collective entre membres de la même tribu. Une exploitation communautaire ou une entr'aide imposée par la coutume servaient de pont entre la propriété collective et la propriété privée. Les grands domaines agricoles ne paraissent pas avoir été la règle, à l'exception des terres qui appartenaient au souverain ou à quelques personnages puissants. Dans les cités, les métiers manuels se groupaient en corporations, dont chacune avait son « souk » et son syndic. Nulle part la production ne se haussait au-dessus du stade familial ou artisanal.

A une organisation du travail qui demeurait rudimentaire et stationnaire correspondait une technique étroitement traditionnelle, appelée à se trouver, en face de l'Europe, de plus en plus en retard. Point ou peu de progrès, en agriculture et dans les industries rurales, par rapport à l'antiquité : l'hydraulique seule, peut-être, s'était en certains endroits perfectionnée sous l'influence de l'Espagne ou de l'Orient. Aucun renouvellement ne devait avoir

lieu jusqu'à l'Occupation française. Dans les industries urbaines elles-mêmes, on ne saurait parler de progrès véritable pour l'époque dont nous traitons ; elles avaient pris, pour la plupart, leur aspect presque définitif dans le haut moyen âge, avec l'islamisation du pays ; et leurs procédés techniques ne paraissent pas, sous les Ḥafṣides, s'être améliorés. L'Ifrīqiya était à la remorque de l'Europe pour les inventions ou applications matérielles utiles : papier, draps, armes à feu, constructions navales et navigation. Quant au rendement, on peut tenir pour assuré que la production ḥafṣide n'avait rien de très élevé : la sécheresse et les déprédations des nomades contrariaient trop souvent une agriculture archaïque, extensive et pratiquée sur une superficie totale trop limitée. Malgré l'essai de relèvement économique qui se devine sous quelques grands souverains, malgré le développement de la vie urbaine — Tunis, par exemple, était, pour l'époque, une très grande cité — et le zèle de nombreux artisans, ni leur organisation ni leur travail individuel n'étaient animés par un très vif souci de la quantité.

L'absence presque complète d'évolution était peut-être encore plus sensible dans les méthodes commerciales dont usaient entre eux les musulmans d'Ifrīqiya. A travers tout le territoire, en sus des boutiques fixes, il y avait des marchés quotidiens ou hebdomadaires ; pas de charroi et pas de routes, mais des transports à dos d'animaux, de préférence en caravanes, obligées de se prémunir contre les attaques possibles des « Arabes » ou des brigands. A l'extérieur, les caravanes ifrīqiyennes allaient pratiquer des échanges de marchandises au pays noir et, à l'occasion du Pèlerinage annuel, en Égypte et en Arabie. L'interdiction religieuse absolue du prêt à intérêt, même si elle était tournée dans une certaine mesure par des moyens faisant fraude à la loi, était une gêne permanente. La vente aux enchères publiques se faisait dans les souks ; et le troc, sans doute, n'était pas inconnu dans certains districts. Parmi les types courants d'association, la commandite n'était licite qu'en numéraire ; le colportage de marchandises pour le compte d'autrui n'était d'ordinaire qu'un salariat. Des méthodes plus complexes ou plus avancées, des innovations tendant à faciliter les transactions ou à en augmenter fortement le volume étaient pratiquées par des Juifs et des Chrétiens, principalement dans le négoce d'outre-mer. La masse autochtone des commerçants demeurait étrangère à ces progrès européens dans la façon de traiter les affaires, dont cependant les ports ḥafṣides étaient chaque jour les témoins.

L'Ifrīqiya exportait surtout, comme cela devait être encore dans les temps modernes, des matières brutes (au premier rang laines et cuirs, ensuite huile, dattes, blé, sel, cire, alun, plomb, corail, thon salé) et une petite quantité seulement de produits manufacturés (des étoffes principalement). Elle recevait en retour un complément de produits alimentaires (parmi eux, des épices et des substances médicinales), des parfums, des textiles et des étoffes, du papier, du bois, des métaux, des armes, des bijoux, et elle importait aussi des esclaves noirs. L'éloignement des pays producteurs ou destinataires la faisait entrer, activement ou passivement, directement ou indirectement, dans un vaste circuit d'échanges, intéressant aussi bien la Flandre que le Soudan ou des contrées reculées de l'Asie.On perçoit quelque chose de ce caractère international en songeant non seulement à des vocables usités en Afrique du Nord pour des articles exotiques, mais encore, en sens inverse, à l'origine de mots européens tels que le français « bougie » ou l'espagnol « guadameci » : chandelle en cire de Bougie, cuir façonné à la manière de Ghadamès. Mais où la Berbérie orientale, et sans doute la Berbérie dans son ensemble, a joué le rôle le plus remarquable dans les derniers siècles du moyen âge, c'est dans le commerce et la répartition mondiale de l'or : sous forme de poudre, de lingots ou de monnaies, elle a fait passer à l'Europe une grande partie de cet or qu'elle allait chercher au-delà du Sahara, chez les noirs.

Cependant le trafic de l'Ifrīqiya ḥafṣide avec l'étranger, si utile et si varié qu'il fût, ne pouvait atteindre un tonnage tel qu'il modifiât profondément l'économie générale du pays. Les exportations, provoquées surtout par des gens du dehors, rapportaient peu aux autochtones. Et avec raison, pour éviter la pénurie des vivres, l'autorité sultanienne interdisait ou réduisait à une quantité très faible la sortie d'une denrée alimentaire comme le blé, recherchée principalement par l'Italie du Nord. Les importations étaient, certes, un complément heureux à la production locale, indispensable pour certains articles que le pays même ne fournissait pas ; elles contribuaient à accroître, en quelque mesure, le bien-être des habitants ; mais elles ne pouvaient suffire, du point de vue alimentaire notamment, malgré la venue de céréales expédiées surtout d'Italie du Sud, à pallier les déficiences dues au climat, aggravées par le nomadisme et l'insécurité.

Les Ifrīqiyens, dans l'ensemble, se vêtaient simplement et peu. Leurs habitations, sauf quelques maisons riches et quelques palais princiers, avaient peu d'ornements ; le mobilier était presque

partout rudimentaire. La nourriture, dont l'orge et l'huile étaient les éléments de base les plus largement employés, suffisait à peu près, en temps normal, aux besoins stricts de la plupart des gens ; mais une partie importante de la population se contentait — comme au reste dans le bas-peuple européen du même temps — de mets misérables ; et surtout, en période de troubles politiques ou dans le cas, qui revenait souvent, d'une mauvaise récolte, la disette n'était pas longue à s'installer, la famine à sévir. Des épidémies de peste, qui devaient se multiplier dans les temps modernes, ravagèrent la Berbérie périodiquement à dater de la « Peste Noire » mondiale du milieu du XIVe siècle ; l'une d'elles dépeupla Tunis en 1468-69.

Les valeurs spirituelles. — Si, tout compte fait, les conditions matérielles s'avèrent assez basses en dépit d'exceptions dans une haute société peu nombreuse, qu'en était-il sur le plan **spirituel** ?

La **religion** était, comme ailleurs au moyen âge, un facteur primordial. Nous avons marqué sa place éminente dans la structure de l'État ; l'appartenance à l'Islam était très fortement sentie par ses adeptes, quel que fût le degré de leur obéissance à ses lois. La doctrine officielle, acceptée par le plus grand nombre, était le mālikisme, rétabli peu à peu dans tous ses droits après l'éclipse que l'almohadisme gouvernemental lui avait fait subir. La deuxième moitié du XIIIe siècle voit s'opérer ce redressement mālikite — conforme aux aspirations profondes de presque tout l'Occident musulman — grâce à l'action de quelques ulémas : parmi eux, il convient de citer le grand-cadi de Tunis Ibn Zaitūn, qui avait étudié en Orient.

Les sultans ḥafṣides laissèrent faire ; puis, tout en conservant des traits almohades, ils se rallièrent ouvertement à l'orthodoxie.

Cette **orthodoxie,** pour rigoureuse qu'elle fût dans le principe, ne s'en accommodait pas moins, en fait, de survivances magiques ou animistes dans la mentalité populaire et dans les rites de la vie familiale ou du travail : n'avait-elle pas, d'ailleurs, intégré à elle-même anciennement quelques-uns de ces rites et adopté, dès le Coran, la croyance aux djinns ? Elle s'efforçait par contre de punir le blasphème et la sorcellerie, et d'éliminer de vieilles fêtes préislamiques liées au calendrier julien (qui est demeuré le calendrier agricole jusqu'à nos jours). Ses prescriptions cultuelles, suivies sûrement plus à la lettre dans les villes que dans les campagnes, étaient respectées particulièrement en ce qui concerne la célébra-

tion des grandes fêtes et le jeûne de ramaḍān. Innovation pieuse, la Nativité du Prophète, fêtée joyeusement d'abord en Orient, puis au Maroc, finit par vaincre, en Ifrīqiya, la longue hostilité des clercs, pour s'y acclimater définitivement vers 1400.

La religion était pratiquement maîtresse de l'enseignement, non seulement par le recrutement des maîtres, mais par les matières enseignées, presque uniquement religieuses ou juridico-religieuses, depuis l'école coranique élémentaire jusqu'aux études les plus poussées faites dans les collèges ou dans les mosquées. Ici encore le mālikisme avait adopté une institution née en Orient : la « médersa » ou collège officiel destiné à la formation de fonctionnaires bien pensants. A la médersa du Palais, proprement almohade, les Ḥafṣides du XIIIe siècle ont ajouté — puis substitué — dans leur capitale, les premiers en Afrique du Nord, des médersas publiques et urbaines, d'inspiration encore almohade avant que ce genre d'établissement passât au mālikisme le plus franchement déclaré.

Le mālikisme victorieux eut aussi en mains presque tout l'appareil de la justice. Ses décisions doctrinales ou judiciaires s'identifiaient avec le Droit. Ses représentants les plus qualifiés, les plus respectés, n'ont pas craint, tout en assurant son triomphe dans une ligne assez étroitement traditionnelle, de l'assouplir quelque peu à travers un notionnel immuable et de l'adapter sur certains points aux nécessités de l'heure ou aux usages du pays. Sur des détails, « à l'intérieur du rite », les écoles de Bougie et de Kairouan pouvaient différer de celle, très florissante, de Tunis. La figure de l'imam Ibn 'Arafa domine, dans la capitale ḥafṣide, toute la deuxième moitié du XIVe siècle, et son nom symbolise l'apogée de ce mālikisme à la fois respectueux de la « coutume » locale, qu'il cherche à concilier avec la Loi, désireux de solutions neuves mais prudentes dans des cas limités, et conservateur dans son essence comme dans ses plus profondes intentions. Après ce personnage considérable, ce ne seront plus que des épigones ; et le XVe siècle ne verra s'activer la vie religieuse que par le mouvement mystique ou *ṣūfī*, originaire de l'Orient, répandu peu à peu, à partir de l'époque almohade, depuis le Maroc à travers toute la Berbérie.

A la veille de l'indépendance ḥafṣide, le **ṣūfisme** avait déjà des bases solides, çà et là, dans la Berbérie de l'Est. L'Andalou Sīdī Abū Madyan, formé au Maroc et en Orient, installé à Bougie dans la deuxième moitié du XIIe siècle, avait fait école : ses émules et

ses disciples commençaient déjà à essaimer après lui. Puis ce fut, sous Abū Zakariyā' Ier, l'influence prépondérante d'un autre cheikh, à Tunis principalement, le Marocain Sīdī Abū l-Ḥasan aš-Šā̱dilī, qui y laissa de nombreux élèves en sainteté avant de se rendre en Orient : parmi eux, une femme, la célèbre Lalla al-Mannūbiyya. Et partout, du Constantinois à la Tripolitaine, des santons surgirent, nombreux surtout dans le Sahel, à Kairouan, dans le Djérid. Au xve siècle, à Tunis, l'un d'eux l'emporte par une popularité sans égale : Sīdī Aḥmad b. 'Arūs, Tunisien de très humble naissance qui avait fait un séjour au Maroc. Dans le même temps, deux localités du Sahel, Ksour Es-Saf et La Chebba, se distinguent comme berceaux de dynasties ṣūfies appelées à quelque avenir.

A peu près dépourvu d'originalité doctrinale, ce ṣūfisme était allié néanmoins, au commencement, à une très honorable intellectualité : Abū Madyan avait opéré une sorte de fusion, de compromis heureux entre les subtilités de la mystique hispano-orientale et la ferveur rude et inculte des premiers grands ṣūfīs marocains. Abū l-Ḥasan accentua la tendance populaire et contribua fortement à répandre l'aspect « maraboutique » qui se caractérise par la sainteté reconnue au maître, de son vivant et après sa mort, et par le goût du merveilleux. L'enseignement ṣūfī, diffusé dans les masses, éleva quelque peu, même s'il n'était pas toujours très épuré, leur niveau intellectuel et moral ; la « zaouia », où le cheikh vit et instruit ses disciples, est une maison de culte et d'éducation ; la foi mystique, chez les humbles et les dévoyés, aide à propager la foi tout court. Des « Arabes » pillards se repentent et « reviennent à Dieu » sous cette influence bénéfique ; et l'on verra même certains d'entre eux, vers la fin du xiiie siècle, créer parmi leurs congénères des mouvements réformateurs qui ont eu des suites militaires et politiques dans la steppe tunisienne et le sud du Constantinois.

Au siècle d'après, tandis que l'un de ces mouvements perdure jusque vers 1340, le rôle social des cheikhs mystiques, surtout dans les campagnes, ne cesse de grandir. Leurs zaouias sont des hôtelleries pour pauvres et des asiles qu'il est difficile de violer ; autour d'elles, et du tombeau vénéré qu'elles renferment quand le cheikh est mort, revivent ou se créent des bourgades : ainsi se multiplient les toponymes en « Sidi ». Respectés en général par les nomades, les santons servent, dans bien des occasions, d'intermédiaires avec eux. Leurs rapports avec l'autorité sultanienne deviennent plus fréquents et s'améliorent, d'autant plus que le mālikisme officiel,

après les avoir boudés, les accepte ; du moins les ulémas tolèrent-ils, entérinent-ils, sous certaines réserves, un ṣūfisme modéré et de bon ton.

Cependant, au xve siècle, peut-être de nouveau sous l'action du Maroc où une poussée maraboutique puissante se fait jour, le mouvement mystique prend de plus en plus volontiers des allures populaires, et il arrive que son intellectualité soit indigente, ses manifestations d'une surprenante excentricité. Sīdī B. ʿArūs, à Tunis, est le type le plus représentatif de ces marabouts aux façons étranges, inquiétantes même, malgré la faveur sultanienne qui lui était acquise publiquement. D'une spiritualité en général moins haute qu'à l'origine, le ṣūfisme, rendu plus accessible à la masse des illettrés, remportait auprès d'eux un succès immense. Son dynamisme social et politique devait se manifester pleinement, à partir de la crise que subit l'État au xvie siècle, dans les « confréries » religieuses ou maraboutiques dont le moyen âge n'avait connu qu'une ébauche encore inorganique avec les disciples d'aš-Šāḏilī ou de B. ʿArūs.

Malgré la gratuité ou le faible prix de l'enseignement et l'accès relativement aisé, pour les gens des villes et des gros villages, à des études élémentaires ou même d'un degré moyen, l'instruction demeurait, en définitive, l'apanage d'une petite minorité. Les femmes étaient encore moins bien partagées que les hommes à cet égard ; tenues à l'écart de la vie sociale masculine, elles ne comptaient point, à de très rares exceptions près, dans l'activité intellectuelle des musulmans d'Ifrīqiya. Les centres ḥafṣides de la culture de l'esprit étaient principalement la capitale et plusieurs grandes villes : Bougie, Kairouan, Constantine et, à un échelon plus bas, quelques cités du Sud et du Sud-Est. Des bibliothèques — de manuscrits, bien entendu — étaient constituées dans les mosquées, collèges et parfois dans les zaouias ; les mieux fournies étaient, sans aucun doute, celles que les sultans avaient fondées, d'abord dans leur Palais, puis, au xve siècle, à la Grande-Mosquée de Tunis.

La **production intellectuelle ou artistique**, sous les Ḥafṣides, ne brille pas, dans son ensemble, d'un éclat très neuf. La Berbérie orientale ne donne rien, ou presque rien, de remarquable de son propre cru. Les influences apportées du Maroc ou de l'Espagne par les immigrés ou les voyageurs, ou encore de l'Orient par les Pèlerins à leur retour, sont insuffisantes à revigorer le vieux tronc

ifrīqiyen au point de provoquer une floraison de valeurs originales ou de haut prix. D'où l'on ne saurait s'étonner de ce que l'Europe n'ait plus cru avoir rien à emprunter, à dater du XIVe siècle, aux connaissances des habitants de l'Ifrīqiya ; au siècle précédent, il n'y avait déjà plus guère qu'en médecine que l'Italie avait pu apprendre quelque chose d'eux. La médecine professée — il faut le signaler — par des musulmans (beaucoup d'Espagnols et de Marocains, ainsi qu'une lignée de « chérifs siciliens »), est à peu près la seule science dans laquelle, à l'époque ḥafṣide, la Berbérie orientale se soit distinguée. A côté de cela, de modestes travaux d'astronomie, et des recherches, moins scientifiques, en astrologie.

Et cependant la deuxième moitié du XIVe siècle s'honore du plus grand nom de la Berbérie musulmane dans le domaine de la pensée : le Tunisois, d'ascendance arabe andalouse, ʿAbdarraḥmān b. Ḫaldūn. Son œuvre historique n'appartient qu'en partie à son Ifrīqiya natale, qu'il a quittée à plusieurs reprises pour de longues aventures à l'Ouest et d'où, pour finir, il s'est senti contraint de s'exiler en direction de l'Orient. Mais elle est aujourd'hui, plus encore par les *Prolégomènes* que par le corps même de l'ouvrage, l'un des titres de gloire les plus authentiques de l'Afrique du Nord. L'accent « moderne » de la méthode et des conceptions d'Ibn Ḫaldūn dans son analyse de la société humaine et de son évolution explique la « découverte » que l'Europe érudite en a faite avec admiration il y a quelque cent ans et la faveur dont il jouit actuellement auprès de tous les musulmans éclairés. De son temps et dans sa patrie, ce génie solitaire, ce précurseur a dressé contre lui le tenant le plus écouté des positions traditionnelles, l'imam Ibn ʿArafa. Et ce dernier, pour des siècles, l'a emporté.

Parmi les écrits ḥafṣides, les livres de fiqh abondent, avant comme après les *Définitions*, demeurées classiques, d'Ibn ʿArafa. Ce sont des traités ou des manuels, des dissertations polémiques, des commentaires, des recueils de consultations. Certaines qualités n'en sont point absentes, du moins de quelques-uns d'entre eux : la précision et la netteté par exemple, l'érudition, et parfois, au milieu d'un fatras de cas théoriques, la considération utile du concret. Mais trop souvent la note scolaire prédomine, notamment dans les commentaires issus en droite ligne d'un enseignement qui était devenu, il faut le dire, bien routinier.

Les auteurs d'annales ḥafṣides, gens de Cour et secs rapporteurs de faits historiques, nous procurent, malgré leurs défauts, de précieuses informations, de même que s'offrent à nous comme des

sources de premier ordre, si l'on éloigne les éléments suspects, les recueils de biographies et les vies de saints. Mais l'intérêt littéraire de ces divers genres est à peu près nul ; on y trouve fort peu de récits qui aient de la saveur. La prose d'art se réfugiait surtout dans la chancellerie sultanienne, où l'on rivalisait ardemment pour le beau style — entendez un style assonancé, amphigourique et obscur — avec les chancelleries des autres pays musulmans. Toutefois, dans le genre mêlé du récit de voyage à la fois géographique, historique et littéraire, at-Tijānī, au début du xive siècle, a réussi une œuvre de mérite, que ne dépare pas outre mesure son caractère partiel de compilation ; le foisonnement des citations poétiques qui s'y rencontrent révèle bien le goût de l'auteur et de son public.

La poésie classique, en effet, était prisée dans toutes les couches élevées de la population, et les lettrés s'y essayaient à peu près tous avec plus ou moins de bonheur. Les sultans accueillaient les poètes et récompensaient leurs panégyriques : beaucoup d'entre eux étaient espagnols. La poésie de circonstance était sans doute la plus fréquente, qu'il s'agît d'éloge, de regret ou de raillerie ; mais on cultivait aussi avec plaisir le genre descriptif à la manière un peu précieuse des Espagnols, tandis que de pieux hommes de lettres s'adonnaient à la poésie religieuse et que les poèmes didactiques naissaient sous la plume de rimailleurs. Les thèmes des pièces les mieux venues étaient trop souvent conventionnels ; et bien que certains poètes fussent doués d'un réel talent, leur étroite fidélité à des cadres et à des normes déjà vieillis nuisait à l'expression directe de leurs idées et de leurs sentiments. Les odes à stances d'Espagne, classiques de langue mais non de forme, n'étaient la preuve que d'une insuffisante liberté. Dans la langue parlée, ou du moins dans une langue qui grammaticalement s'en rapproche, les bédouins composaient de longs poèmes, sans se dégager des anciens modèles du désert. D'une poésie populaire en dialecte tunisois, qui existait au xive siècle, nous n'avons ni une description pertinente ni un spécimen.

En ce qui concerne les **arts** proprement dits, notre information lacunaire nous invite à un jugement prudent. Mais, ici encore et jusqu'à indice contraire, on ne peut s'empêcher de penser que l'époque ḥafṣide n'est une grande époque ni par l'épanouissement de tendances antérieures ni par d'originales créations. L'interdiction religieuse des images était, à ce qu'il semble, exactement

observée. La musique « andalouse », introduite au début du XIIe siècle avant la conquête almohade, régnait dans les villes et refoulait dans les campagnes une musique arabo-berbère moins raffinée. Des artisans minutieux et appliqués travaillaient fort habilement le cuir et le bois ; la sculpture sur plâtre à l'outil de fer, qu'ils pratiquaient avec succès pour décorer l'intérieur des demeures cossues, était connue de la Berbérie orientale dès le IXe siècle ; et la marqueterie de terre émaillée, revenue très enrichie d'Espagne au XIVe, avait été aussi, dès le haut moyen âge, une spécialité de l'Ifrîqiya. Nous ignorons tout des tapis, étoffes et broderies. L'architecture enfin, en dehors d'apports marocains limités qui datent pour la plupart du XIIIe siècle, n'offre rien de marquant ; le palais primitif du Bardo, au XVe siècle, était dans le goût espagnol ; quelques emprunts à l'Orient se produisent encore, mais avec beaucoup de discrétion. Les Ḥafṣides, au reste, n'ont été ni des princes très fastueux ni de grands bâtisseurs. Les mosquées et collèges fondés par eux, leurs palais mêmes, pour autant qu'on puisse s'en rendre compte, n'étaient pas comparables, pour l'esthétique monumentale ni pour la magnificence du décor, aux grandes réalisations architecturales du XIVe siècle hispano-marocain.

* * *

Ce manque d'élan artistique, de souffle créateur n'était point, pour la suite des temps, irrémédiable. La Tunisie turque, militairement consolidée, était appelée à bénéficier d'un renouveau artistique, aussi bien profane que religieux. Mais le symptôme le plus grave pour l'avenir, dans l'atonie relative de cette civilisation ḥafṣide, était la stagnation grandissante dans les techniques, dans la connaissance intellectuelle, dans la vie sociale et juridique : phénomène très général, dans les derniers siècles du moyen âge et les temps modernes, jusqu'à la renaissance contemporaine, à travers le monde de l'Islam. Le problème historique majeur serait de déterminer les causes de cette sorte d'arrêt de l'évolution, d'ankylose, qui, en face de peuples au progrès rapide, prend vite un air de décadence et de régression : ce problème, qui n'est point résolu, on l'a eu présent à l'esprit tout au long de ces pages. Il n'est pas impossible, si d'autres études du même genre sont entreprises sur d'autres pays musulmans, qu'apparaissent enfin certaines des raisons obscures pour lesquelles une civilisation ralentit son rythme, puis s'engourdit.

INDEX GÉNÉRAL

Afin d'alléger cet Index, on en a exclu : 1° les renvois à la Conclusion ou aux Addenda et Corrigenda ; 2° les noms cités comme références dans les notes ; 3° les titres d'ouvrages, 4° la plupart des toponymes antiques et des formes arabes des noms de lieux européanisés.

Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de l'Introduction.

15—1

B

C

D

K

Q

R

S

T

U

V

Z

ADDENDA ET CORRIGENDA AU TOME PREMIER

Pages

XI, Aguilà. Lire : Aguilò.
XII, *Riḥla*. Lire : *Riḥla*.
Ibid., Entre Baṭṭūṭa et Berbères, insérer : *Bayān*, voir 'Idārī (Ibn).
XIII, *Roberte*. Lire : *Roberto*.
Ibid., *Alfonse II Magnanime*. Lire : *Alfonso II Magnanimo*.
XVI, *Al-Iḥāṭa* : lire : *Al-Iḥāṭa*.
XIX, *Imān*. Lire : *Imān*.
XX, *Qirṭās*. Lire : *Qirṭās*.
Ibid., Avant Salzet, ajouter : Saḥāwī (as-), *Aḍ-Ḍau' al-lāmi' fī a'yān al-qarn al-tāsi'*, 12 v., Le Caire, 1353-55 h.
XXIX, n. 2, 1re ligne : ci-dessous. Lire : ci-dessus.
XXXII, 12e ligne : XIIIe-XIVe. Lire : VIIIe|XIVe.
Ibid., 21e ligne : traditionalistes. Lire : traditionistes.
Ibid., n. 1 : Qurāfī. Lire : Qarāfī.
XXXIII, 9e ligne : al-Ḥaki. Lire : al-Ḥakim.
Ibid., 18e ligne : parcourt. Lire : parcourut.
Ibid., 19e ligne : prit le Sahel. Lire : prit par le Sahel.
Ibid., 6e-7e lignes du bas : Ibn Baṭṭūṭa ne fit cette fois par terre que le trajet de Gabès à Tunis. Lire : Ibn Baṭṭūṭa ne fit cette fois par terre, après avoir touché Gabès, que le trajet de Belliana, au nord de Sfax, jusqu'à Tunis.
XXXV, 8e ligne. L'appel de note est à supprimer.
XXXVI, 21e ligne : parents[3]. Lire : parents[2].
Ibid., 25e ligne. Il faut ajouter, à propos d'Ibn Sa'īd, que nous possédons quelques autres documents qui remontent à cet auteur : des notices d'histoire littéraire et, dans la *Géographie* d'Abū l-Fidā', des informations sur la production économique de l'Ifrīqiya.
XXXVII, 24e ligne. Après Ifrīqiya, ajouter : (datée de 813|1410-11, cf. t. V, p. 133).
XXXIX, 14e ligne. Desciot. Lire : Desclot.
Ibid., 28e ligne : Sanud. Lire : Sanudi. Ajouter : Ce sont encore des Florentins et des Vénitiens, auteurs de sortes de manuels à l'usage des négociants, tels que Pegolotti, Uzzano, di Pasi, qui nous renseignent, à partir du XIVe siècle, sur des points importants du commerce extérieur de l'Ifrīqiya, particulièrement sur les poids et mesures et sur les articles échangés.

4, Les documents inédits cités dans les n. 2 et 3 ont été, depuis, publiés par Lévi-Provençal, *Trente-sept lettres almohades*, Rabat, 1941, et analysés par lui dans *Hespéris*, même année.
9, 14e ligne : des Arabes. Lire : d'Arabes.
13, n. 2. A ajouter aux références : Lévi-Provençal, dans *Hespéris*, 1930, pp. 28, 33, 36.
21, 3e ligne. Ajouter (ou préciser seulement ?) qu'il avait été gouverneur d'Algésiras ; cf. I. Sa'īd, *Libro de las banderas*, éd. García Gomez, Madrid, 1942, p. 104|284.
22, L'appel de la n. 1 doit être remonté de la 13e ligne à la fin de la 6e.
29, 20e ligne : l'influence, les Arabes. Lire : l'influence des Arabes.
33, 16e ligne. Un ms. du *Bayān* d'I. 'Idārī, appartenant à G.-S. Colin, date du 10 muḥarram 644/28 mai 1246 une réponse d'Abū Zakariyā' à un acte d'hommage de Séville, p. 266-7.

Pages

34, 15e-18e lignes. Le même ms. du *Bayān* date du 20 rabī' I 643/23 novembre 1245 l'acte d'hommage de Meknès envers le Ḥafṣide, et du 19 ḏū l-ḥijja 643/15 août 1246 l'acte d'hommage de cette ville envers le calife de Marrakech, pp. 263, 265.

37, 9e ligne et n. 2. D'après le ms. du *Bayān*, p. 272, le calife almohade as-Sa'īd, peu avant de mourir (donc en 1247 ou 1248), échangea des présents avec l'empereur roi de Sicile et lui demanda de l'aider avec sa flotte dans l'attaque qu'il projetait contre Abū Zakariyā'.

46, 9e ligne du bas, et n. 1, 1re et 4e lignes : Ibn Barṭalla. Lire : Ibn Burṭulo. Cf. Brunschvig, dans *Bulletin des Études arabes*, Alger, 1945, p. 59-60.

51, 9e ligne. Dans *Hespéris*, 1944, p. 90, H. Terrasse émet l'hypothèse que les projets de croisade formés par la Castille en 1260 étaient tournés contre le Ḥafṣide : ses arguments, qui reposent sur une chronologie un peu lâche, ne sont pas à mes yeux pleinement convaincants.

54, n. 1, dern. ligne : Wieruszoneski. Lire : Wieruszowski.

55, n. 1, 2e ligne : *Besants*. Lire : *Besants d'or et d'argent de Tunis au XIIIe siècle*, extrait de l'*Annuaire de la Société de Numismatique*, 1895.

68, 22e ligne : Ibn Wazīr. Lire : Ibn al-Wazīr.

69, 3e ligne. Ajouter : puis à Sa'īd, proche parent d'Ibn Abī l-Ḥusain.

71, 3e ligne du bas : qui ne paraît pas s'être fait alors fortement sentir. Lire : qui paraît s'être limitée à quelques troubles dans le Sahel ; cf. *Ma'ālim*, IV, 61.

72, 3e ligne du bas : faisant. Lire : faisait.

75, 12e ligne. Le « tribut » versé par Tunis en 1278 était en doublons d'or équivalant à 100.000 besants d'argent (Minieri-Riccio, *Regno*, II, 4e série, t. I, p. 444), c'est-à-dire qu'il représentait sans doute trois annuités (voir ma p. 67).

78 et 80 : Ibn al-Ḥusain. Lire : Ibn Abī l-Ḥusain.

79, 23e ligne : b. Ḥasan. Lire : b. al-Ḥasan.

86, 4e ligne : Marmājānna. Lire : Marmājanna.

92, n. 4, 3e ligne du bas : légèrement antérieure. Ajouter : au document.

101, 17e ligne : du « tribut ». Lire : au « tribut ».

116, n. 3 : Bard. Lire : Bardi.

124, 16e ligne : Montolin. Lire : Montoliu.

164, n. 1, et p. 165, n. 1 : Abū l-Fidā'. Lire : I. al-Wardī, en appendice à Abū l-Fidā'.

173, n. 3, dernier mot : faqīb. Lire : faqīh.

181, n. 3, 1re ligne : décembre 1360. Lire : décembre 1350.

186, 13e ligne : intervention extérieure. Lire : intervention de l'extérieur.

195, n. 1 : b. Ġumārī. Lire : al-Ġumārī.

201, 3e ligne du bas : chronique. Lire : chronologie.

202, 8e ligne du bas. Ajouter que l'année suivante, en 1391, le roi de France Charles VI faisait intervenir le roi Jean d'Aragon pour travailler à la libération de nombreux chevaliers demeurés captifs en Ifrīqiya depuis l'expédition de Mahdia ; cf. Vieillard et Mirot, dans *Bibliothèque École Chartes*, t. CIII, an. 1942, p. 123.

207, 2e ligne : de nous le dit. Lire : ne nous le dit.

213, 13e ligne : Ibn Yamlū. Lire : Ibn Yamlūl.

225. C'est à cette époque, vers 1403, que se situeraient les exploits d'un corsaire castillan contre la marine ḥafṣide dans le golfe de Tunis, narrés par Diez de Games, *Cronica de don Pero Niño*, éd. Carriazo, Madrid, 1940, chap. XLII et suiv.

226, 22e ligne : petit-fils. Lire : fils.

242, 3e ligne. A mentionner également la zaouia de Sīdī B. 'Arūs, sur laquelle voir au chap. XII.

Ibid., n. 1, 3e ligne : al-Ḥilāli. Lire : al-Hilālī.

247, n. 1, 4e ligne : *ḥakim*. Lire : *ḥākim*.

277, 14e ligne : Baskr. Lire : Bakr.

284, 5e ligne. I. Faḍlallah, *Masālik*, p. 2/98, dit trente-cinq jours, assurément sans tenir compte des arrêts habituels chez les voyageurs.

287, n. 1, 3e ligne : al-Arba'ā'. Lire : al-Arbi'ā'.

Ibid., n. 4, 5e-8e lignes. Voir mon t. II, p. 120, n. 4.

293, 15e ligne. L'appel de note [1] est à supprimer.

297, 4e ligne : Maqqara. Lire : Maggara.

301, 19e ligne : à l'ouest. Lire : et de la Mornaghia *(al-Murnāqiyya)* à l'ouest ; cf. *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 217.

Pages

302, 8e ligne du bas : de Chebrou. Lire : du Chebrou.

305, 12e ligne : *Qurbāta*. Lire : *Qurbāṭa*.

Ibid., 16e ligne. Un « Mājūrī » est cité, pour le XIIIe siècle, dans *Ma'ālim*, IV, 65-7. S'agit-il d'un membre de la tribu actuelle des « Majeur » ou d'un homme originaire de Majoura ?

Ibid., n. 1. Cf. *Ibla*, 1944, p. 143, n. 3.

306, 9e ligne. La Daḫla, ou région intérieure du Cap Bon, est citée sous ce nom dans *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, pp. 220, 234.

307, 12e ligne : Hergle. Lire : Hergla.

308, n. 3. Le ribāṭ côtier de Chekanès est déjà cité dans I. Ḥauqal, p. 49.

310, 8e ligne : du Mallūl. Lire : de Mallūl.

Ibid., n. 6 : le dernier chapitre de ce livre. Lire : l'avant-dernier chapitre de cet ouvrage.

311, 8e ligne du bas : aid 'Aqārib. Lire : Ṣaid 'Aqārib.

315, 17e ligne. Cf. Poinssot, *Note sur les Castella (Quastīlia)*, dans *Bulletin archéol. Comité*, mai 1940, p. v.

317, 2e ligne du bas : de deux grands quartiers. Lire : des deux grands quartiers.

318, 7e ligne : *Dahr*. Lire *Ẓahr*.

321, 13e ligne. Les *Manāqib Sīdī B. 'Arūs*, p. 229, mentionnent ar-Rūmiyya, à quinze milles à l'est de Tripoli.

Ibid., n. 4, 3e ligne : au nord-est de Lebda. Lire : au nord-ouest de Lebda.

327, 25e ligne. En sens contraire, au Maroc, cf. Célérier, dans *Hespéris*, 1938, p. 113-4.

328, 6e ligne. Le Dj. Ouselet, berbérophone encore à l'époque turque, l'était presque certainement aussi sous les Ḥafṣides (remarque de mon collègue Despois).

330, 12e ligne . dans les deux tiers de l'île de Djerba. D'après une statistique plus récente, c'est actuellement à peine dans un peu plus de la moitié ; cf. Stablo, *Les Djerbiens*, Tunis-Paris, 1941, p. 56.

332, 12e ligne : extension. Lire : extinction.

336, 18e-20e lignes. Ajouter et encore peut-il s'agir, plus d'une fois, d'un lien de clientèle et non d'une parenté par le sang.

342, 6e ligne du bas : khotha. Lire : khotba.

Ibid., n. 3 : *manšiyya*. Lire : *maušiyya*.

345, n. 4, 3e ligne : Y suf. Lire Yūsuf.

346, 23e ligne. Ajouter : le *Balḥā' aš-Ša'riyya*, à l'intérieur de Bāb Jadīd ; cf. *Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan*, p. 13.

346, n. 2. Ajouter : Tunis, 1316/1898.

349, n. 4. Ajouter : et 136/250.

349-350. Le général Bel-Khodja, *Ta'rīḫ Ma'ālim al-Tauḥīd*, Tunis, 1939, admet avec vraisemblance (pp. 70-3), en s'appuyant sur des *Manāqib*, que le *Jāmi' Abī Muḥammad* de Bāb as-Suwaiqa et le *Jāmi' Bāb al-Jazīra* ont eu respectivement comme tout premiers fondateurs, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, les cheikhs Abū Muḥammad 'Abdallah al-Murjānī (d'où le nom du premier jāmi') et Abū Muḥammad 'Abdallah al-Maġribī. Il est par contre plus douteux que les médersas qui portent leur nom (pp. 181-3) aient été directement créées et aménagées par eux. On hésitera également à admettre, comme cet auteur le suppose (pp. 100-1), que sous les Ḥafṣides le vieux *Jāmi'al-Qaṣr* n'avait point de khotba. On retiendra que la mosquée d'*al-Ḥilaq* a eu son minaret refait en rajab 777/décembre 1375, comme le prouve une inscription (p. 80). La médersa sise au *darb 'Abdassalām*, appelée *'Uṣfūriyya* du nom du grammairien Ibn 'Uṣfūr, et qui est aujourd'hui le local de la société *Ḫaldūniyya* (pp. 179-180), est attestée sous le sultan Abū Bakr par un Coran habousé pour elle en šawwāl 742/mars 1342 ; cf. Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Cité du Vatican, 1935, p. 3.

362, 3e ligne : al-Māġribī. Lire : al-Maġribī.

Ibid., même ligne : rabī' I. Lire : rabī' II.

366, 8e ligne du bas. M. L. Poinssot veut bien me faire connaître qu'une inscription peu accessible et inédite (à paraître dans B. Roy et P. Poinssot, *Inscriptions arabes de Kairouan*, n° 11) attribue expressément à l'émir Abū Zakariyā' Ier, dans les dernières années de son règne, la réfection de ces plafonds, terminée dans le dernier tiers de ša'bān 64. (l'unité manque). J'ajoute que les dates limites sont en conséquence ša'bān 641/février 1244 et fin ša'bān 646/décembre 1248.

372, 20e ligne : an-Naffsī. Lire : an-Nafūsī.

Pages

397, 9e ligne : sa civilisation. Lire : sa brillante civilisation juive.
398, n. 4, 5e ligne : Sešet. Lire : Šešet.
399 et suiv. : *Tašbas*. Lire *Tašbeṣ*.
409, 6e ligne. Ajouter, après « Ibn Ḫaldūn » : qui, bien avant le XVIIIe siècle européen et les pionniers de l'« émancipation », avait énoncé que les défauts imputés aux Juifs proviennent de l'oppression dans laquelle on les a tenus.
415, 5e ligne : qu'elles comptaient. Lire : qu'elles comptaient entre elles.
417, 15e ligne : *ne'emān haqqahāl*. Lire : *ne'eman haqqāhāl*.
418, 13e ligne : *ḥāḥām*. Lire : *ḥāḫām*.
Ibid., dern. ligne : lui. Lire : soi.
423, 9e ligne du bas : *nizsū'īn*. Lire : *nissū'īn*.
427, 7e ligne : Ajouter, après « dot » : provenant de la famille de la femme.
430, n. 1. Ajouter : Courtois, dans *Revue historique*, 1945, pp. 203-6.
436, 17e ligne : consul[1]. Lire : consuls[1].
469, 13e ligne : infiniment. Lire : beaucoup.

ADDENDA ET CORRIGENDA AU TOME SECOND

XI, 6e ligne du bas. Ajouter : Naifar (Muḥammad an-), *'Unwān al-Arīb*, t. I, Tunis, 1351 h.
XII, 3e ligne du bas. Ajouter : *Unwān Arīb*, voir : Naifar.
11, n. 1, 4e ligne : *zahr*. Lire : *ẓahr*.
14, n. 6 : *al-Mu'tamid billah*. Lire : *al-Mu'tamid 'alā llah*.
15, 16e ligne : *kunyā*. Lire : *kunya*.
Ibid., n. 2 : *tawakkallu*. Lire : *tawakkaltu*.
22, 10e ligne du bas : *baslama*. Lire : *basmala*.
31, n. 1. Il est déjà question, dans la Tradition musulmane, de *sept* étendards distribués par le premier successeur du Prophète, Abū Bakr.
32, 11e ligne. J'incline aujourd'hui à voir plutôt dans cet usage l'aboutissement lointain d'une influence chinoise qui avait atteint déjà, comme on le sait, l'Orient méditerranéen.
64, 4e ligne : *'azīm*. Lire : *'aẓīm*.
69, n. 2. Ajouter : Pour l'Espagne almoravide, cf. Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XIIe siècle*, Paris, 1947, pp. XIII, 21, 144.
83, 21e ligne : certain. Lire : certain nombre.
85, n. 6 : texte. Lire : terme.
95 et 96, Muḥammad aš-Šāḏulī an-Naifar, *al- Usṭūl al-ḥafṣī*, dans *aṯ-Ṯurayyā*, oct.-déc. 1946, reconnaît la faiblesse habituelle de la marine ḥafṣide.
179, 17e ligne : *mālihikā*. Lire : *mālikihā*.
249, 19e ligne : *uqiyya*. Lire : *ūqiyya*.
289, n. 3 : *kunyā*. Lire : *kunya*.
385, n. 4, dern. ligne : Hājjī. Lire : Ḥājjī.
401, n. 1, 5e ligne : *hālib*. Lire : *kālib*.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

TOME PREMIER

DEUXIÈME PARTIE

LA POPULATION ET SON HABITAT

TOME SECOND

TROISIÈME PARTIE

LES INSTITUTIONS ET LA VIE



IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES
DÉPOT LÉGAL . 4e TRIMESTRE 1947

EXTRAITS DU CATALOGUE DE NOS PUBLICATIONS

ANDRAE (Tor, Prof. à l'Université d'Upsal). Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad. de l'allemand par J. Gaudefroy-Demombynes, préface de M. Gaudefroy-Demombynes, de l'Institut. **1945,** in-8, br., 190 pages.

Initiation à l'Islam, 2. Collection publiée sous le patronage de l'Institut d'Etudes Islamiques de l'Université de Paris.

ANDRAE (T.). La personne de Mohammed.

Initiation à l'Islam. Collection publiée sous le patronage de l'Institut d'Etudes Islamiques de l'Université de Paris.

AVICENNE. La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale (Forlong Lectures 1940) par A. Goichon. **1944,** in-8 carré, 139 pages.

Avant-propos. — I. Les grandes thèses de la philosophie d'Avicenne. — II. La formation du vocabulaire philosophique arabe. — III. L'influence de la philosophie avicenienne dans l'Europe médiévale.

BARTHOLD (W.). Histoire des Turcs d'Asie Centrale, adaptation française par Mme Donskis. **1944,** in-8, br., IV-205 pages, 1 tableau généalogique, 2 cartes hors-texte.

Initiation à l'Islam 3. Collection publiée sous le patronage de l'Institut d'Etudes Islamiques de l'Université de Paris.

Introduction. La préhistoire turque. Les Turcs dans le Turkestan. L'Islamisation des Turcs. L'Asie centrale au XIe siècle. La poussée des Oghouz. Les Quara-Qïtay et la civilisation turque en Kachgarie. Les chahs du Kharezm face aux Mongols. La Horde d'Or. Les Mongols en Asie centrale. L'éclipse des Mongols. L'Empire des Mongols turquisés. Tamerlan et les Timourides. L'effondrement.

BLACHÈRE (R.). Un poète arabe du IVe siècle de l'Hégire (Xe siècle de J.-C.). Abou t-Tayyib al-Motanabbî (Essai d'histoire littéraire). **1935,** in-8, br.

Système de transcription des mots arabes. Abréviations. — Liste des ouvrages cités en référence. — Sources biographiques. — Introduction : I. Le Califat abbâside au début du IVe-Xe siècle. II. La vie artistique et littéraire. III. Koûfa et sa région.

1re Part. Vie et œuvre d'Abou t-Tayyib al-Motanabbî. Chap. I. Enfance et formation dans le milieu de Koûfa (de 303/915, vers la fin de 316/928). Chapitre II. Essais poétiques à Bagdhdâd et en Syrie (de la fin 316/929 à la fin 320/932). Chap. III. Révolte en Syrie (de la fin 320/932, à la fin 324/936). Chap. IV. Abou t-Tayyib al-Motanabbî, panégyriste des bourgeois et des petits émirs syriens (de la fin de 324/936 au début de 328/fin de 939). Chap. V. Abou t-Tayyib al-Motanabbî et Badr al-Kharchanî (du début de 328/fin de 939, au milieu de 329/début de 940). Chap. VI. Al-Motanabbî dans les milieux ikhchîdides de Syrie (du milieu de 329/début de 940, à la fin de 336/milieu de 948). Chap. VII. Al-Motanabbî et le milieu littéraire des Hamdânides d'Alep (de la fin de 336/milieu de 948, au début de 346/milieu de 957). Chap. VIII. Al-Motanabbî, chantre des Hamdânides d'Alep. Chap. IX. Al-Motanabbî en Egypte (début de 436/milieu de 957, à dhou l-hijja (350/janvier 962). Chap. X. Retour et séjour d'Al-Motanabbî en Iraq (du début de 351/962 à la fin de 354/965). Chap. XI. Al-Motanabbî en Perse. Sa mort (de Safar à ramadân 354/février à août 965).

2e Part. L'œuvre d'Al-Motanabbî dans le monde « arabe » et chez les Orientalistes. Difficultés d'une étude à la littérature « motanabbienne ». Chap. I. Le Dîwân d'Al-Motanabbî dans les milieux « arabes » d'Iraq, de Mésopotamie, de Perse et de Transoxiane, au moyen âge. Chap. II. Le Dîwân d'Al-Motanabbî dans les milieux d'Egypte et de Syrie au moyen âge. Chap. III. Al-Motanabbî dans l'Occident « arabe ». Chap. IV. Le Dîwân d'Al-Motanabbî et le monde « arabe » moderne. Chap. V. Al-Motanabbî et les Orientalistes. Conclusion. Index des noms de personnes. Corrections. Table des matières.

BLACHÈRE (R.) et CECCALDI (M.). Exercices d'arabe classique. **1946,** in-8, br., 174 pages.

Exercices progressifs ; le texte arabe des premières leçons est voyellé.

BRUNSCHVIG (R.). La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle. T. I. **1940,** in-8, br., XLIII-476 pages, 2 cartes, 1 plan, 1 planche hors texte.

Avant-Propos. Bibliographie. Sources. I. Histoire politique. Origines et Califat. — Troubles et scissions. — Hégémonie marinide et restauration hafside. — Les deux derniers grands souverains. II. Population et Habitat. Répartition de la population musulmane. — Quelques-uns des centres urbains. — Les noms musulmans. Table des matières.

Publications de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, VIII.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS. — LIMOGES